Kommentar
zum
Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann** in Erlangen, Prof. D. **C. Deißner** in Greifswald, † Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Studienrat Lic. **Fr. Hauck** in Schwabach, Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, † Prof. D. **G. Wohlenberg** in Erlangen

herausgegeben

von

D. Dr. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

Band V:

Die Apostelgeschichte des Lucas
Erste Hälfte Kap. 1—12

ausgelegt von

Theodor Zahn

3. Auflage.

Leipzig. 1922. Erlangen.

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

Die Apostelgeschichte des Lucas

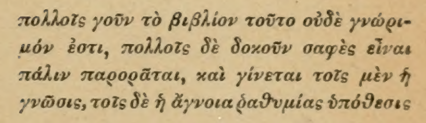
Erste Hälfte Kap. 1—12

ausgelegt

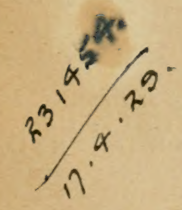
von

Theodor Zahn.

Dritte Auflage.


πολλοῖς γοῦν τὸ βιβλίον τοῦτο οὐδὲ γνώριμόν ἐστι, πολλοῖς δὲ δοκοῦν σαφὲς εἶναι πάλιν παρορᾶται, καὶ γίνεται τοῖς μὲν ἡ γνῶσις, τοῖς δὲ ἡ ἄγνοια ῥᾳθυμίας ὑπόθεσις

Joannes Chrysostomus.
Hom. 1 in inscr. et init. actorum,
Opp. ed. Montfaucon III, 54.



Leipzig. 1922. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

Inhaltsübersicht.

Berichtigungen.

S. 58, A 13 Z. 3 lies Bd I^4, 532, A 49 statt Bd III^3 535.
S. 94, A 34 Z. 1 u. 2 lies Ps 114 (LXX 113) 1 statt Ps 114 . . ., 11.
S. 288 lies Ap. 17, 8. 11 . . . Mt 7. 13 statt Ap 8, 11. 18 Mt 17, 12.

Vorbemerkung.

1. Der innige Zusammenhang der Apostelgeschichte mit dem dritten kanonischen Evangelium, welcher gleich durch die ersten Worte der Apostelgeschichte ebenso stark wie durch die literargeschichtliche Überlieferung bezeugt ist, brachte es mit sich, daß schon in der Einleitung zum Kommentar über das Evangelium des Lucas, sowie in der Auslegung des Prologs die Fragen nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Bücher und nach der Entstehungszeit des zweiten Buches zur Sprache gebracht werden mußten, ohne dort sofort endgiltig beantwortet werden zu können. Nur eine vollständige exegetische und historische Untersuchung der AG kann die dort begonnenen Erörterungen zu einem befriedigenden Ende führen. Daher schien es ratsam, dem Kommentar zum zweiten Buch des lucanischen Geschichtswerkes nicht wieder wie dem zum 3. Ev eine förmliche Einleitung vorauszuschicken, die nicht zum Ziel führt, sondern vielmehr alles, was im Verlauf der Auslegung als Beitrag zur Beantwortung der isagogischen Fragen sich ergibt, am Schluß des gegenwärtigen Bandes mit den Ergebnissen der Auslegung des Ev's kurz zusammenzufassen. Nur eine, gleichfalls schon im dritten Band dieses Kommentars mehrmals berührte Frage (S. 10f. 33f. 39), die Frage nämlich, ob der als kanonisch überlieferte Text der AG die ursprüngliche Gestalt des Buchs, oder vielmehr eine zweite, von Lc selbst herrührende revidirte Ausgabe desselben darstellt, erforderte nach allem, was darüber geschrieben worden war, eine von grund aus neue und so umständliche Darstellung, daß sie im Kommentar keinen Platz finden konnte. Diese Frage habe ich kürzlich nach nochmaliger Durchforschung der mir zugänglichen Hilfsmittel, insbesondere der ältesten lateinischen, der ältesten syrischen und der oberägyptischen Übersetzung noch einmal, wie schon mehrmals seit 20 Jahren bejaht und die Urausgabe annähernd vollständig sowohl im griechischen Original wie in der ältesten lateinischen Übersetzung wiederherzustellen gewagt. Ich bilde mir wahrlich nicht ein, mit dieser Vorarbeit für die Auslegung der AG auf dem Gipfel des Erreichbaren angelangt zu sein. Schon bei der zum Zweck der Verwertung im Kommentar erforderlichen Nachprüfung vieler Einzelheiten wurden manche Mängel entdeckt, nicht nur Druckfehler und Undeutlichkeiten des Ausdrucks, sondern auch irrtümliche Angaben und unbefriedigende Urteile. Wo es zweckmäßig und

der Mühe wert schien, habe ich gerne die Gelegenheit benutzt, mich selbst zu berichtigen. Die wesentliche Richtigkeit der Ergebnisse der kritischen Vorarbeit hoffe ich durch eine die beiden Recensionen gleichmäßig berücksichtigende Auslegung um so einleuchtender gemacht zu haben [1]).

2. Die wichtigere isagogische Literatur ist bereits in der Literaturübersicht zum Ev des Lc angegeben (Bd. III[3. 4], 38 f.). Einige Nachträge dazu findet man in dem folgenden chronologisch geordneten Verzeichnis der exegetischen Arbeiten über die AG. Auffallend wenig haben die Theologen der alten Kirche mit der wissenschaftlichen wie der erbaulichen Auslegung dieses Buches sich befaßt. Dem Ev des Lc war durch seine Aufnahme in den Evangelienkanon ein stetiger Einfluß gesichert, eben damit aber auch für die Lehrer ein Antrieb zu eingehender Beschäftigung mit demselben gegeben, obgleich es sich in dieser Hinsicht mit den Evv der Apostel Mt und Jo nicht vergleichen kann. Die Beschränkung Marcions auf das von ihm beschnittene und nach dogmatischen Meinungen unter Beimischung weniger Züge aus den übrigen Evv der Kirche umgearbeitete Ev des Lc gab den Kirchenlehrern wohl Anlaß zu polemischen Auseinandersetzungen mit dem kühnen Kritiker, aber nicht zu eindringenden Bemühungen um das Verständnis dieses für die heiden-christlichen Leser ohnehin am leichtesten verständliche Ev. Den großen Heidenapostel, als dessen echten Schüler Marcion sich gebärdete, wollte man sich dadurch nicht verleiden lassen. Seine Briefe, zumal die an eine Reihe von Gemeinden in großen Städten (Rom, Korinth, Thessalonich) und ganzen Provinzen (Galatien, Asien = Ephesus) gerichteten Sendschreiben schienen unmittelbar für die gesamte Christenheit geschrieben zu sein [2]). Diese „starken und gewichtigen" (2 Kr 10, 10), streckenweise auch „schwerverständlichen" Briefe

[1]) Forschungen Bd. IX: Die Urausgabe der AG des Lucas, 1916. Diese bezeichne ich im folgenden Kommentar, wie im Schlußkapitel des genannten Buches S. 378—400, mit *A*, die kanonisch gewordene zweite Ausgabe mit *B* (um Verwechselungen mit der alexandrinischen und der vatikanischen Bibelhandschrift zu vermeiden, nicht mit A und B). Wo es nötig schien, einzelne Zeugen für die eine oder andere Recension anzuführen, wurden durchweg die Tischendorf-Gregory'schen Sigla angewandt (vgl. Gregory, Die griech. Hss des NT's 1908), also D E d e, Minuskeln 58. 61. 137, nur für die von E. v. d. Goltz, untersuchte Athoshandschrift das Zeichen at cf Forsch IX, 226 f. Die lat. Übersetzung von *A* d. h. die älteste lateinische AG nenne ich auch hier lt[1], die jüngere Gestalt derselben Version lt[2], die Revision oder Version des Hieronymus vg. Ferner sy[1] = Peschittha, sy[2] Philoxeniana nach der Abschrift des Thomas, sy[3] die aus der ältesten syr. Version geschöpften syrischen Randglossen des Thomas, sy* die Gesamtheit der in den verschiedenen Übersetzungen, aber auch bei Schriftstellern, besonders bei dem Syrer Ephraim uns erhaltenen Reste der ältesten syr. AG cf Forsch IX, 203—220.

[2]) Cf Canon Murat. lin. 40—62; Gesch. d. Kanons II, 58—82.

(2 Pt 3, 16) forderten von den Lehrern, die sie für das Denken und Leben der Gemeinden je ihrer Gegenwart fruchtbar machen wollten, ernste Gedankenarbeit, und für die, welche dieser Aufgabe des geistlichen Berufs sich widmen wollten, sorgfältige Anleitung. Für die AG kam alles dies kaum in Betracht. Durch die frühzeitige Aufnahme in den Evangelienkanon wurde das erste Buch des lucanischen Geschichtswerkes von dem zweiten losgerissen, und dieses mußte lange vergeblich um eine feste Stelle im Gesamtkanon des NT's kämpfen [3]). Die erste der 55 Homilien, in welchen Chrysostomus im dritten Jahr seines Episkopats in Konstantinopel die ganze AG fortlaufend erklärt hat, beginnt er mit der Klage [4]): „Vielen ist dieses Buch nicht einmal seiner Existenz nach bekannt; (sie kennen) weder das Buch selbst, noch den Verfasser". Darum vor allem habe er sich entschlossen, es im Gemeindegottesdienst auszulegen, damit ihr ein so großer Schatz nicht länger verborgen bleibe. Denn nicht weniger als selbst die Evv könne dieses Buch den Christen nützen, ein Satz, welchen er dann durch eine ausführliche Charakteristik seines Inhalts rechtfertigt.

Orig. = Origenes. Während dieser zu Mt und Jo sehr ausführliche Kommentare (*τόμοι*), zu Mt außerdem noch 25 Homilien, zu Jo noch Excerpta (*σχόλια*, *σημειώσεις*), zu Lc einen nach der Zahl der *τόμοι* erheblich kürzeren Kommentar und 38 Homilien hinterlassen hat, ist zur AG von ihm nur die Abfassung von 17 Homilien überliefert [5]). Von letzteren ist ein Bruchstück in der Philokalie (ed. Robinson p. 51) erhalten. Manches mag noch aus den Catenen zu gewinnen sein, obwohl in diesen auch andere Schriften des Or. z. B. ziemlich häufig seine Stromateis ausgebeutet worden sind. Wie Hieronymus dieses Werk unter den Kommentaren zwischen Leviticus und Jesaja aufführt (ed. Klostermann l. 11), so Ammonius in seinem Scholienwerk zur AG s. weiter unten.

Efr. = Ephraim der Syrer († 373) [6]). Nachdem sich herausgestellt hatte, daß dieser in seinem armenisch erhaltenen Kommentar zu den Paulusbriefen nicht wenige Citate aus der AG biete, die nicht nur stilistisch, sondern auch stofflich stark von sy[1] abweichen und auf eine auch sonst nicht unbezeugte ältere Gestalt (sy*) der syrischen AG zurückgehen (Theol. Ltrtrbl. 1893 nr. 39—41), hat R. Harris hieran anknüpfend (Four lect. on the western text, 1894, S. 18ff. 33—51) und durch F. C. Conybeare als Übersetzer unterstützt, eine 1839 in Venedig erschienene armenische Catene herangezogen, in welcher nächst Chrys. am stärksten Efr. durch Scholien vertreten ist. Noch weiter verfolgt hat bald darauf die Sache Conybeare (American Journal of philol. XVII p. 135—171). Nach dessen reichlichen Mitteilungen, besonders nach den eigenen Äußerungen des armenischen Ver-

[3]) Cf Gesch. d. Kanons II, 380—383: „über die Anordnung des ganzen NT's" betrifft hauptsächlich die AG und die Apokalypse als die einzigen Bücher, welche nicht einer Gruppe sich anschließen oder einfügen ließen.

[4]) Chrysost. opp. ed. Montfaucon IX, 1; auch III, 54, und in der nur teilweise von Chrysost. stammenden Homilie III, 764.

[5]) Hieron. ep. 33 ad Paulam ed. Hilberg I, 256 ff. cf E. Klostermann, Sitzungsb. berl. Ak. XXXIX (1897) S. 865 l. 84—87; S. 868 l. 180—182. Vgl. auch N. kirchl. Ztschr. XXII (1911) S. 253—268.

[6]) Cf Ephraemi hymni et sermones ed. Lamy III, proll. p. VIII.

fassers der Catene (p. 137f.), steht wohl außer Zweifel, daß dieser Armenier armenische Übersetzungen eines Kommentars Efr.'s über die AG und der Homilien des Chrys. zur AG vor sich gehabt und excerpirt hat. Die durch sehr verwickelte Erwägungen begründete Annahme Conybeare's jedoch, daß vielfache Übereinstimmungen zwischen Efr. und Chrys. auf der Abhängigkeit beider von einem älteren Kommentar zur AG beruhen, erscheint recht gewagt, weil ein griechischer Kommentar zur AG — denn nur aus einem solchen könnte Chrys. geschöpft haben —, welchen Efr. doch wohl nur durch Vermittlung einer syrischen Übersetzung bequem benutzen konnte, vor der Mitte des 4. Jahrhunderts verfaßt sein müßte, etwa gleichzeitig mit der Kirchengeschichte des Eusebius, deren syr. Übersetzung Efr. gelesen hat. Ich wüßte nicht, an wen sonst als Vf. eines solchen Kommentars zur AG man denken könnte, als an Lucian [7]. Wie aber wäre es zu erklären, daß ein solches Werk dieses großen Schriftgelehrten in der literarischen Überlieferung, besonders in den Catenen zur AG, die bei dem Mangel an Kommentaren zu diesem Buch zu Briefen, Reden und allerlei andersartigen Schriften griffen, so völlig totgeschwiegen worden wäre! Dazu kommt als ein jede Weiterverfolgung dieser Vermutung schwer belastender Umstand die besonders unsichere Textüberlieferung gerade der in Konstantinopel gehaltenen Predigten des Chrys. über die AG und der Verlust der meisten früher in Antiochien von demselben gehaltenen Predigten über dasselbe Buch. — Auf die Veröffentlichung eines in armenischer Übersetzung wiederentdeckten Kommentars von Ephraim zur AG warten wir seit einiger Zeit.

Chrys. = Johannes Chrysostomus. Von diesem kommen vor allem die schon erwähnten 55 Homilien über die ganze AG in Betracht. Es ist dies eine Reihe wirklicher Predigten, welche Chrys. etwa 3 Jahre nach seiner am 26. Februar 398 erfolgten Erhebung zum Bischof von Konstantinopel, also 400 oder 401, teils an Wochentagen, teils an Sonntagen [8]) gehalten hat. Die schon von Photius (bibl. cod. 172—174) hervorgehobenen rednerischen Mängel dieser Predigten und gewisse Wiederholungen innerhalb der einzelnen Predigten, hat Montfaucon vielleicht mit Recht teils aus den außerordentlich unruhigen Zeiten, die Chrys. in Konstantinopel zu durchleben hatte, teils daraus zu erklären gesucht, daß diese Reden von ihm extemporirt und von mehreren Tachygraphen gleichzeitig nachgeschrieben worden seien, aus deren oft stark abweichenden Nachschriften dann ohne sonderliche Sorgfalt ein äußerlich einheitlicher Text hergestellt worden sei [9]). Aber Chrys. selbst hom. 1 ed. Montf. IX p. 1ª hat das so entstandene Werk als seine eigene *πραγματεία* in Anspruch genommen, wie er p. 4ª das dritte Ev eine *πραγματεία* des Lc nennt. Die erwähnten Umstände sind auch nur in bezug auf die exegetischen Teile einigermaßen berechtigt. In den regelmäßig einen zweiten, meist ausführlicheren paränetischen Teil bildenden Hälften jeder Predigt leuchtet und glüht die gleiche Beredsamkeit, wie in irgendwelchen früheren Predigten des Chrys. — Außerdem sind uns noch 8 in Antiochien gehaltene Predigten erhalten, welche Montfaucon in zwei Gruppen von je 4 Homilien unter den Überschriften *in principium actorum* (vol. III, 47—96) und *de mutatione nominum* (p. 97ff.) zusammen-

[7]) Cf in Kürze m. Grundriß der Gesch. d. Kanons² S. 54ff.

[8]) So wird zu verstehen sein, was er hom. 28, 4 p. 335d sagt: *διὰ τριῶν πολλάκις ἡμερῶν ἢ διὰ ἑπτὰ τοῦτο ποιοῦντες.* Nach hom. 1, 8 p. 13 hat er damit geraume Zeit vor der 40tägigen Fastenzeit und Ostern begonnen und muß während einer langen Reihe von Wochen nach Ostern fortgefahren haben.

[9]) Cf Montfaucons Vorrede zu vol. IX p. V und die auf jede Vollständigkeit verzichtenden Mitteilungen desselben über starke Abweichungen der von ihm benutzten Codices und der früheren Ausgaben.

gefaßt hat, von denen die letztere an AG 9, 1 anknüpfte, damit aber eine Menge von Rückblicken auf früher Behandeltes und Vorblicken auf spätere Stellen der AG verbindet[10]).

Amm. = Ammonius, ein ägyptischer Mönch und Presbyter, Verfasser eines ausführlichen scholienförmigen Kommentars zur AG, von welchem bedeutende Fragmente zu sämtlichen Kapiteln mit Ausnahme des vierten in der von Cramer, Catenae Graec. patr. in N. T. vol. III (1844) p. 1—456 nach 2 Hss herausgegebenen Catene erhalten sind. Sie gehören zu den allerbesten exegetischen Arbeiten, welche die alte Kirche hervorgebracht hat. Ohne weitläufige Abschweifungen und mit sehr maßvoller Anwendung der Allegorese übt dieser Amm. eine die verschiedenen Möglichkeiten der Deutung ruhig abwägende, grammatisch, historisch und archäologisch belehrende Auslegung, ohne doch trocken zu werden oder teilnahmlos gegenüber den religiösen, moralischen und dogmatischen Fragen seiner Zeit sich zu zeigen. Das gleiche Bild seiner Denk- und Arbeitsweise geben uns auch die zahlreichen Scholien zum Ev des Joh. (Cramer, Cat. II, 75—411. 431—453). Einige Fehlgriffe erklären sich aus allzu großem Vertrauen auf sein, wie es scheint, in der Tat vorzügliches Gedächtnis. In der Abhandlung über den Exegeten Ammonius und andere Ammonii (Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. XXXVIII, N. F. I S. 1—22. 311—336), habe ich gegenüber anderen Ansichten zu beweisen gesucht, daß dieser Amm. nicht um 450 oder gar im 6. Jahrhundert geschrieben, sondern die Scholien zur AG im J. 398 oder 399 vielleicht außerhalb Ägyptens, verfaßt hat, wie es scheint, als letzte seiner exegetischen Arbeiten.

Theodor von Mopsuestia hat nach Ebed Jesu (Assemani, Bibl. orient. III, 32) nur in einem einzigen Band (פנקיתא, wohl = *τόμος*), woraus ein Schreiben des Papstes Pelagius II um 580 einen *liber primus* gemacht hat, die AG erklärt. Darnach scheint der Kommentar kurzgefaßt gewesen zu sein, was jedoch erst recht von seinen Kommentaren zu den 4 großen Propheten gelten wird, die er nach demselben Zeugnis auch nur in je einem behandelt hat. Ein lateinisch erhaltenes Bruchstück davon zu AG 2, 38 bei O. Fr. Fritzsche, Theodori Mops. in N. T. comm. quae repiriri potuerunt, 1847 p. 43. Mehr davon findet sich bei Ischodad s. weiter unten.

Die ältere lat. Kirche hat keinen eigentlichen Kommentar zur AG hervorgebracht. Es fehlt nicht an Festpredigten zu einzelnen Abschnitten z. B. von Pseudorig. (Gregor von Illiberis) tract. 20, ed. Batifoll p. 207; August. serm. 265. 267. 269. 314—17 etc. zu AG 1, 1—11; 2, 1—39; 7, 51—60 etc. Eher noch trägt die metrische Paraphrase der ganzen AG durch Aratus in 2 Büchern (Migne s. lat. 68) um 540 streckenweise den Charakter eines gelehrten Kommentars. Cassiodor's Complexiones zeichnen sich nur durch äußerste Oberflächlichkeit aus.

Ischodad (nach anderer Transskription Jesudad) von Merw, nestorianischer Bischof von Chadeth (oder Chaditha) am Euphrat um 850: The comment. of Ischodad . . ., vol. IV Actes of the apostles and three catholic epistles ed. and translated by M. D. Gibson with an introduction by J. R. Harris (Horae semiticae nr. X) 1913. Die englische Übersetzung leidet an einigen Mißverständnissen.

Barhebr. = Georgii Abulfaragii Bar Ebraya in Acta et epist. cathol. adnotationes ed. M. Klamroth, Göttingen 1878.

* * *

---

[10]) Nur in einer dieser antiochenischen Predigten III, 85, nicht in der zu Konstantinopel gehaltenen, wirft Chrys. die Frage auf und beantwortet sie: *τίνος ἕνεκεν οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῇ πεντηκοστῇ τὸ βιβλίον τῶν πράξεων ἀναγινώσκεσθαι ἐνομοθέτησαν*; Darnach scheint in Konstantinopel diese Regel damals noch nicht gegolten zu haben.

Zu den bereits Bd. I[4], 35 angeführten Kommentaren und sonstigen Erläuterungsschriften zum ganzen NT aus der Zeit nach der Reformation ist noch zu bemerken, daß Jo. Lightfoot außer den auch die AG mit umfassenden Horae Hebr. (Opp. omnia tom. II, Rotterdamm 1686, p. 685—742) auch noch einen Commentarius chronol. et hist. in Acta apost, (ll. 747—871) herausgegeben hat.

Zu den auf beide Bücher des Lc bezüglichen exegetischen und kritischen Arbeiten, die Bd. III[3.4], 38 f. verzeichnet sind, mögen hier noch folgende Bearbeitungen nur der AG aus neuerer Zeit genannt sein:

M. Baumgarten, Die AG oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom, ein biblisch historischer Versuch I, II, 1. 2, 1852.
Fr. Overbeck, Neubearbeitung von de Wette's kurzer Erklärung der AG, 1870.
K. Schmidt, Die AG unter dem Hauptgesichtspunkt ihrer Glaubwürdigkeit kritisch-exegetisch bearbeitet, Bd. I (mehr nicht erschienen) 1882.
A. Klostermann, Probleme im Aposteltext, 1883.
H. Holtzmann, Handkomm. zum NT Bd. I (vierte Abt. AG S. 307—432) 1889.
Fr. Spitta, Die AG, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert, 1891.
Fr. Blaß, Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata 1895.
Derselbe kleinere Ausgabe: Acta ... liber alter. Secundum formam, quae videtur Romanam. 1896.
A. Hilgenfeld, Acta ap. graece et latine secundum antiquissimos testes edidit. Actus apost. extra canonem receptum et adnotationes ad textum et argumentum actuum ap. addidit 1899.
H. Wendt (Neubearbeitung des Meyer'schen Kommentars) 9. Aufl. 1913.
J. Wellhausen, Kritische Analyse der AG (Abh. der Göttinger Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. Neue Folge Bd. XV, Nr. 2) 1914.

Wichtigere Aufsätze und kleinere Schriften zu einzelnen Fragen und Abschnitten sind je an ihrem Ort angemerkt.

Der Titel *Πράξεις τῶν ἀποστόλων.*

Dem ersten Buch seines Geschichtswerkes hat nicht Lucas selbst den Titel gegeben, unter welchem es uns überliefert ist. Gerade die Form desselben, in der die ältesten Urkunden ihn darbieten, das bloße *κατὰ Λουκᾶν* ohne *εὐαγγέλιον* davor, und die Anwendung der gleichen, für einen Buchtitel schlechthin ungeeigneten Formel auf die drei anderen Evv beweist, daß nicht die Vf der 4 Bücher ihnen diesen Titel gegeben haben, sondern die Kirche, welche vom Anfang des 2. Jahrhunderts an und je länger um so ausschließlicher in diesen 4 Büchern den ausreichenden Ersatz für das von Jesus und den Aposteln gepredigte Ev zu besitzen glaubte. Dieser Titel setzt den Kanon der 4 Evv voraus, der als Ganzes *τὸ εὐαγγέλιον* genannt wurde cf Einl II³, 177 f., 183 f. Lc, oder wer sonst der Vf der Widmungszuschrift an Theophilus sein mag, kann von allen Evangelisten am wenigsten der Urheber dieses Titels sein; denn es ergäbe sich unter dieser Voraussetzung nicht nur ein unglaublicher Abstand zwischen einem ohne die Verbindung des Buchs mit dem Gesamtevangelium geradezu barbarischen Titel und dem unmittelbar darauf folgenden, stilistisch tadellosen Proömium, sondern auch ein unerträglicher sachlicher Widerspruch zwischen Titel und Vorrede. Denn diese bezeichnet als Inhalt des Werkes, welches dadurch eingeleitet wird, nicht das Tun und Lehren Jesu, sondern die Geschichte des Christentums von seinem ersten Anfang bis zur Gegenwart des Vf.'s, der nicht von Anfang an ein Augen- und Ohrenzeuge dieser Geschichte und ein Prediger des Ev's gewesen ist, wohl aber im weiteren Verlauf dieses Geschichtsverlaufs beides geworden ist. Daß es schwierig gewesen wäre, für eine Darstellung dieses großen und mannigfaltigen Stoffs einen kurzgefaßten, aber zutreffenden Titel zu finden, läßt sich nicht leugnen. Ebensowenig braucht aber auch erst bewiesen zu werden, daß das *κατὰ Λουκᾶν* mit oder ohne *εὐαγγέλιον* nicht einmal ein verunglückter Versuch war, dem im Prolog angekündigten Werk zu einem angemessenen Titel zu verhelfen, geschweige denn, daß der Vf selbst den hiefür ungeeigneten Titel vor seinen Prolog gesetzt hätte. Hieraus läßt sich aber keineswegs mit Sicherheit folgern [1]), daß auch der überlieferte Titel

[1]) Ich bedauere, meinem eigenen Urteil Einl I³, 365. 389 auch im Komm. Bd. III³·⁴, 40 und Forsch. IX, 328 in diesem Punkt widersprechen zu müssen.

des zweiten Buchs eine spätere Zutat sei und jedenfalls nicht von Lc herrühre. Die überlieferten Über- und Unterschriften der Evv haben nicht annähernd die gleiche Verbreitung und Anerkennung gefunden wie der Titel *πράξεις*. Das *κατὰ Ματθαῖον κτλ.* haben die alten Syrer und älteste Lateiner wie Tertullian beharrlich vermieden [2]). Dagegen ist der Buchtitel *πράξεις τῶν ἀποστόλων* [3]) sowohl für die Urausgabe als für die später herrschend gewordene zweite Ausgabe bezeugt, und von den Kirchenlehrern aller Länder, welche das Buch überhaupt citiren, von jeher regelmäßig gebraucht worden. Er ist auch treulich für die Gemeinden der fremdsprachigen Länder übersetzt oder, wo die an griechischen Fremdwörtern reiche Landessprache dies gestattete, buchstäblich in das heimische Alphabet umgeschrieben worden [4]). Es ist auch kein literargeschichtliches Ereignis vorzustellen, welches eine nachträgliche Betitelung des vorher gar nicht oder anders betitelten zweiten Buchs des Lc hätte veranlassen können, wie die Entstehung des Evangelienkanons die nachträgliche Betitelung des ersten Buches

---

[2]) Die bloße Transskription *κατὰ Lucan* statt deren erst später aufgekommenen Übersetzung *secundum Lucam* (Einl II[3], 183) bezeugt wohl ein hohes Alter dieser Titel, zugleich aber auch eine Abneigung dagegen, diese für lateinische wie für griechische Ohren gleich barbarisch lautende Ausdrucksweise sich wirklich zu eigen zu machen. Gleichsam nur mit Anführungszeichen mochte man sie gebrauchen.

[3]) Daß der Artikel vor *πράξεις* in den Über- und Unterschriften der Hss fehlt, in den Anführungen des Buchs seitens der Schriftsteller gesetzt wird, entspricht nur der allgemeinen Regel. Weniger gilt dies von der Fortlassung des Artikels vor *ἀποστόλων* in der Über- und Unterschrift in B, der Unterschrift in ℵ (hat keine eigentliche Überschrift) und dem Kolumentitel in D. Normale Form zeigt z. B. der Titel des Hauptwerks des Irenäus *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.* Ein Lucian vermeidet sowohl die Regel wie deren Übertretung durch Voranstellung des attributiven Genitivs *πατρίδος ἐγκώμιον, θεῶν κρίσις.* — Ursprünglich kann auch nicht die Schreibung *πρᾶξις* in D sein, s. folgende Anm.

[4]) Während Tertullian und wenige andere überall, Cyprian an einigen Stellen und Victorius von Pettau im Kommentar zur Apokalypse (ed. Haußleiter p. 108, 10) *acta* gebrauchen, haben die lat. Übersetzer des ganzen Buchs vom ältesten bis zu Hieronymus das genauer entsprechende *actus* bevorzugt, cf Forsch IX, 127—129. Bei den Syrern ist neben dem griech. *πρᾶξις* (ursprünglich und meistens als Singularis s. unten S. 13 A. 4) auch eine Übersetzung „die Taten der Apostel" gebräuchlich gewesen. Harmlose Erweiterungen wie „der zwölf Apostel" oder „aller Apostel", die „katholischen Akten der Apostel" drücken ursprünglich nur den Gegensatz zu den nichtkanonischen Apostellegenden aus, die es durchweg nur mit je einem Apostel zu tun haben, gehen dann aber, da viele dieser Dichtungen ketzerischen Ursprungs waren, in die Bedeutung „kirchlich, rechtgläubig, kanonisch" über cf Gesch. d. Kanons I, 376—378; II, 52f.; dazu auch Ephr. zu den Paulusbriefen p. 202. 265. Forsch IX, 207. 328. — Die ägyptischen Übersetzer haben nach ihrer Gewohnheit, griech. Substantiva durch alle Numeri und Casus hindurch in der Form des Nomin. sing. sich anzueignen, den Titel geschrieben *πραξις . . . αποστολος.* So nach Budge Copt. bibl. texts (1912) p. 270 in der Unterschrift, p. 122 in der Überschrift *πραξεις.*

zuwege gebracht hat. Endlich besteht auch nicht wie beim ersten Buch ein Widerspruch formaler oder materialer Art zwischem dem überlieferten Titel und dem beabsichtigten Inhalt des so betitelten Buches. Aus diesen Gründen darf die Annahme, daß Lc selbst dem zweiten Buch seines Werkes diesen Titel gegeben habe, als gesichert gelten. Er ist, was ein Buchtitel sein soll, ein abgekürzter Ausdruck für die Gegenstände, deren Darstellung dem Schriftsteller beim Übergang vom ersten zum zweiten Teil seines Werkes als seine nächste Aufgabe vorschwebte. Während Lc, wie mancher andere Schriftsteller seiner Zeit und der Folgezeit [5]), beim Beginn seiner groß angelegten Arbeit noch nicht über einen das ganze Werk umfassenden Titel mit sich einig war, war es ihm ein Bedürfnis, beim Übergang vom ersten zum zweiten Buch den damit erreichten Wendepunkt durch einen vorgesetzten Sondertitel gegensätzlich hervorzuheben.

I. Die Geschichte der Muttergemeinde von der Himmelfahrt Jesu bis zum Tode des ersten Märtyrers 1, 1—8, 3.

1. Rückblick auf das 3. Ev und zweiter Bericht über die 40 Tage des Verkehrs des Auferstandenen mit den Aposteln 1, 1—12.

Das zweite Buch seines Geschichtswerkes hat Lc nicht wieder, wie das ganze Werk (Lc 1, 1—4), durch eine zugleich als Vorrede dienende Widmungszuschrift eingeleitet, sondern durch einen Rückblick auf das erste Buch (1, 1ª *τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην*) mit Angabe des in demselben dargestellten Stoffes (*περὶ πάντων . . . ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*) und des Zeitpunktes, bis zu welchem er diesen Stoff im ersten Buch behandelt hat (2 *ἄχρι ἧς ἡμέρας κτλ.*). Indem er, wie viele andere Vf größerer, in mehrere Bücher geteilter Werke [6]), in diesen Rückblick auf das erste Buch eine neue Anrede des Mannes einflocht (*ὦ Θεόφιλε*), dem er das Gesamtwerk (Lc 1, 3) gewidmet hatte, hat er auch dem ihm persönlich und zeitlich fernstehenden Leser unzweideutig zu verstehen gegeben, daß jene vollständige, bis zur Himmelfahrt reichende Geschichte Jesu, an welche die AG als zweites Buch sich anschließt, unser 3. Ev sei. Daraus, daß er diesmal den Theophilus nicht wieder mit dem ehrenvollen Titel *κράτιστε* anredet und auch nichts von einem apologetischen Zweck seiner Arbeit andeutet (cf dagegen Lc 1, 4), konnte der Leser schließen, daß der vornehme Mann, der zu der Zeit, da ihm Lc

---

5) Die Beispiele von Jos. bell. jud. und Hieron. v. il. sind Einl II, 389 A 1 erörtert.

6) Cf die Beispielsammlung Bd. III$^{3.4}$, S. 40f. und zu *κράτιστε* III$^{3.4}$, 56f. A 40.

das erste Buch zuschickte, noch außerhalb der Gemeinde stand, wenn er auch schon damals mit Christen freundlichen Verkehr pflog und für deren religiöse Meinungen und Überlieferungen eine rege Teilnahme zeigte, inzwischen dem Christenglauben und dessen Bekennern, insbesondere auch dem Lc merklich näher getreten war. Damit wird es auch zusammenhängen, daß Lc in auffälligem Gegensatz zu der wohlgesetzten Rede, womit er sein Ev eröffnet hat, diesmal sich so gar nicht um sorgfältige Schreibweise bemüht zeigt. Dem durch *μέν* eingeführten *πρῶτος λόγος* folgt keine entsprechende durch *δέ* eingeleitete Aussage über den *δεύτερος λόγος*, und während der in jenem zur Darstellung gekommene Stoff deutlich genug angegeben ist, scheint es dem Leser überlassen zu bleiben, was er als Stoff und Inhalt des hier beginnenden zweiten Buchs sich vorstellen mag. Daraus erklären sich zum teil die Mißdeutungen, welchen gleich der erste Satz der AG von altersher anheimgefallen ist. Ein besonders schweres und in mehr als einer Hinsicht verhängnisvoll gewordenes Mißverständnis verleitete den ältesten lat. Übersetzer (um 230) gegen alle sonstige Überlieferung AG 1, 1 und 1, 2 so wiederzugeben: *Primum quidem sermonem feci de omnibus, o Theophile, quae coepit Jesus facere et docere* in die, *qua apostolos elegit per spiritum sanctum* etc. (ohne ein folgendes *assumptus est* oder einen sonstigen Ersatz für *ἀνελήμφθη* [7]). Das übrigens von jeder sonstigen Bezeugung entblößte *in die qua* kann man nicht mehr eine Übersetzung, sondern nur eine Vergewaltigung des Originals *ἄχρι ἧς ἡμέρας* nennen, und ist lange vor Hieronymus mit zweifellosem Recht aus den meisten lat. Bibeln durch *usque in diem qua* (oder auch *quo*) verdrängt worden. Denn nach jener willkürlichen Textänderung sollte der *πρῶτος λόγος* nicht alles, was Jesus zu tun und zu lehren angefangen, also auch getan und gelehrt hatte, sondern nur was er an einem einzigen Tage getan und gelehrt hatte, zum Gegenstand gehabt haben. Entstehen aber konnte dieses *Quidproquo* nur auf grund des vermutlich schon zur Zeit der nur mündlichen Dolmetschung der Bibel in den Gottesdiensten der afrikanischen Gemeinden eingebürgerten *sermonem feci*, das trotz seiner Ungenauigkeit auch von den verschiedenen Revi-

[7]) Cf Forsch IX, 25. 129f. 241. 328f. Es handelt sich hierbei nicht um eine Verschiedenheit der beiden Recensionen *A* und *B*, sondern um ein auf lt[1] beschränktes Mißverständnis, welches aber nicht nur diesen zu einer Vergewaltigung des auch ihm vorgelegenen griech. Textes AG 1, 2 verleitete, sondern die Tilgung der Worte *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* Lc 24, 51 in den altlateinischen Hss herbeiführte, die dann vereinzelt auch in den griech. Text des Abendlandes eindrang cf Bd. III[3.4], 732 A 88. Derselbe cod. D, der AG 1, 2 jeden Einfluß von lt[1] fernhielt, ist, wie an so vielen anderen Stellen, auch Lc 24, 51 der Versuchung erlegen, das Original nach der gewohnten heimatlichen Version zu verbessern. Daß die Worte auch von erster Hand im ℵ ausgelassen sind, ist nicht das einzige Beispiel vereinzelter occidentalischer Einflüsse in ℵ* wie in B.

soren mit Einschluß des Hieronymus beibehalten und von sonst trefflichen Übersetzern der abendländischen Kirche nachgebildet wurde [8]). Da nun *λόγον ποιεῖσθαι περί τινος* [9]) heißen kann: „mündlich oder schriftlich von einem Gegenstand handeln“, und *sermonem facere de aliqua re* nichts anderes als dies bedeutet, so glaubte lt¹ dies von einem früher von Lc erstatteten Bericht über Handlungen und Reden Jesu, die an einem einzigen Tage sich zugetragen, deuten zu dürfen. Gegen diese Übersetzung spricht schon die Determination von *πρῶτον λόγον* durch den Artikel. Denn, wenn diese Bestimmtheit in der lat. Übersetzung nicht genau und doch einfach wiederzugeben war, so durfte der Übersetzer um so weniger sich eines Ausdrucks bedienen, welcher als bekannt und selbstverständlich vorauszusetzen schien, daß der Vf mindestens zweimal einen solchen Bericht zu erstatten oder eine Erörterung über denselben Gegenstand anzustellen gehabt hat oder einen Nachtrag dazu zu liefern sich anschicke [10]). Die Deutung aber, die lt¹ dem zweideutigen Ausdruck gab, stößt auf unüberwindliche sachliche Schwierigkeiten. Denn welcher Tag sollte gemeint sein? Den Tag der Himmelfahrt kann der lat. Übersetzer jedenfalls nicht im Sinn gehabt haben, da er ja das diese bezeichnende Wort *ἀνελήμφθη* aus dem Text ausgemerzt hat. Eher ließe sich denken, daß er den Tag der eigentlichen Apostelwahl meine; denn gerade nach dem Bericht Lc 6, 12—49 hat Jesus an diesem Tage zahlreiche Heilungstaten vollbracht und eine sehr mannigfaltige Lehrrede an Volk und Jüngerschaft gehalten. Aber abgesehen von der unerträglichen Übertreibung, welche bei dieser Annahme in *περὶ πάντων κτλ.* vorläge, bringt die AG oder das erste Kapitel derselben nichts, was man einen zweiten Bericht über den Inhalt von Lc 6, 12 bis

---

[8]) So von Luther: „Die erste Rede habe ich zwar getan“, einigermaßen zweideutig auch nach Wiese (2. Aufl. 1915): „Den ersten Bericht faßte ich ab“. Soll jetzt ein zweiter Bericht über dieselben Vorgänge folgen? Sehr frei und doch in der Wiedergabe von *λόγος* nicht ganz zutreffend Weizsäcker 4. Aufl. 1888: „In meiner ersten Erzählung, o Th., habe ich davon gehandelt, was Jesus alles tat und lehrte von Anfang an“. Besser doch Bengel: „Das erste Buch habe ich gestellet“. Die engl. author. Übers. *The former treatise have I made* (die Revisoren von 1881 strichen *have*). Schon sy¹; „Die erste Schrift schrieb ich“.

[9]) Aus dem NT wäre hiezu nur etwa AG 18, 5 nach *A* zu vergleichen (Forsch IX, 306 cf 101. 167. 306. 328): *καὶ πάλιν πολλῶν γενομένων λόγων* oder *πολλοῦ δὲ λόγου γενομένου*, aber ohne Angabe des Gegenstandes. Dagegen 2 Mkk 2, 30 v. l. *περὶ πάντα ποιεῖσθαι λόγον*, ähnlich Polyb. VII, 7, 6 *πολλοὺς διατίθεσθαι λόγους περί τινος*, I, 15, 13 *τοὺς ἁρμόζοντας πεποιήμεθα λόγους*, X, 11, 15 *τὸν κατὰ μέρος ἄρτι πεποιήμεθα λόγον* an letzterer Stelle mit *ὑπέρ τινων*.

[10]) Es bedarf vielleicht nicht der Erinnerung, daß es sich mit dem Artikel bei *πρῶτον* sehr anders verhält als bei solchen Attributen wie an den beiden letzten in A 9 angeführten Stellen aus Polybius, wo es sich um die vorangegangenen „angemessenen“ oder „partiellen“ Darlegungen des Autors handelt s. auch unter A 11.

49 oder eine Ergänzung desselben nennen könnte. Es bleibt also nur übrig, daß der lat. Übersetzer den Tag der Auferstehung Jesu im Auge gehabt hat. Dies kann nicht befremden, wenn anders man voraussetzen darf, daß die 4 Evv früher als die AG übersetzt wurden, und wenn man im Auge behält, daß im ältesten lat. Text von Lc 24, 51 nichts von Himmelfahrt zu lesen war (s. vorhin A 7) und infolgedessen die Meinung sich verbreitete, daß alles in Lc 24 Erzählte am Ostertag sich zugetragen habe. Das ist zwar ein Irrtum (cf Bd. III[3. 4], 728 f.), der vor allem durch den anerkannt richtigen Text von AG 1, 2 (*ἄχρι ἧς ἡμέρας*) von jeher und für immer hätte ausgeschlossen sein sollen. Aber gerade dieser Irrtum allein erklärt die gewaltsame Änderung des allein beglaubigten Textes von AG 1, 2 in lt[1]. Am Abend des Ostertags hatte Jesus die Zwölf aufs neue zu Ap. gemacht und zwar durch heiligen Geist, mit dem er sie anhauchte (Jo 20, 21—23), was lt[1] durch die Stellung von *per spiritum s.* hinter *elegit* und die damit gegebene Verbindung dieser Worte in Erinnerung gebracht hat. An demselben Tage hat Jesus aber auch in mannigfaltigster Weise nicht nur die Ap., sondern auch andere Glieder des Jüngerkreises belehrt (Lc 24, 25—28. 44—46) und insbesondere den Ap. neue Anweisungen in bezug auf ihren Beruf als Prediger des Ev's zunächst in Jerusalem und weiterhin in der ganzen Völkerwelt gegeben (Lc 24, 47—49). An bedeutenden Taten Jesu hat es an demselben Tage wahrlich auch nicht gefehlt. Welche Wundertat Jesu könnte sich messen mit der Tat seiner Auferstehung! wozu dann noch die abwechselnden Verhüllungen und Enthüllungen seines neuen Lebensstandes bestätigend hinzukamen (Lc 24, 13—16. 30—43; Jo 20, 11—17. 19—20). Das Richtige an den Erwägungen und Beweggründen, aus denen sich die Gewaltstreiche des alten Lateiners erklären, läßt sich auch ohne solche aus dem alleinbeglaubigten Text von 1, 1 f. gewinnen.

Aus den vorstehenden kritischen Erörterungen ergibt sich unter anderem, daß von den mancherlei Bedeutungen des Wortes *λόγος* hier nur die eine am Platz ist, wonach es, synonym mit *βίβλος, βιβλίον, liber, libellus*, die Schriftrolle bezeichnet, gleichviel ob diese ein vollständiges literarisches Erzeugnis umfaßte (d. h. eine *μονόβιβλος* war) oder nur einer der Hauptabschnitte, in welche der Schriftsteller sein größeres Werk eingeteilt hatte[11]). Letzterer Fall liegt hier vor; denn Lc spricht nicht

[11]) Cf Birt, Das antike Buchwesen S. 28 f. Naheliegende Beispiele bietet Philo Quod omnis probus liber c. r. im Rückblick auf das von ihm verfaßte, uns nicht erhaltene Gegenstück: *ὁ μὲν πρότερος λόγος ἦν ἡμῖν, ὦ Θεόδοτε, περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον*, ähnlich mit *σύνταξις* statt *λόγος* vita Mosis II, 1, so auch Jos. c. Apionem II, 1; ferner Polyb. II, 1, 1; III, 1, 1; IV, 1, 1 mit *βύβλος*. Um neben den Arzt Lc noch einen Fachgenossen zu stellen, sei bemerkt, daß Galenus zu Anfang des zweiten

von einem anderen früher von ihm verfaßten Buch, sondern von dem ersten Buch eines aus mehreren Büchern bestehenden Werkes. Das erste Buch hat er bereits hergestellt und weist seinen Freund Theophilus auf dieses als etwas ihm Bekanntes hin und erinnert an die darin behandelten Gegenstände, weil er beim Übergang zu einem zweiten Buch desselben Werkes die Verteilung des Stoffes auf die einander folgenden Bücher zum Bewußtsein bringen und für den eigentümlichen Inhalt des zweiten Buches Teilnahme erwecken will. Reichlich so stark wie *τὸν μὲν πρῶτον λόγον* ist durch ihre Ausführlichkeit, durch das hyperbolische *πάντων* und durch die Stellung am Schluß des überleitenden Hauptsatzes die Angabe der im ersten Buch behandelten Gegenstände betont: *περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*[12]. Eine vollständige Geschichte Jesu des großen Lehrers will Lc in dem ersten Buch dem Freunde dargeboten haben. Gegen das Mißverständnis, als ob buchstäblich alles, was Jesus getan und gelehrt hat, oder auch nur alle die Taten und Worte, deren Lc habhaft werden konnte, im ersten Buch zu finden seien, brauchte ein gebildeter Leser nicht geschützt zu werden. Was der vierte Evangelist aus besonderem Anlaß am ursprünglichen Schluß seines Buches (Jo 20, 30) und noch einmal am Schluß des Nachtrags (21, 25) ausdrücklich ausspricht, sagt der verständige Leser sich selbst und der Gedankenlose konnte es aus zahlreichen Angaben des 3. Ev's selbst entnehmen[13]. Ebenso selbstverständlich ist, daß durch

der drei Bücher seines Werkes de usu partium corp. (opp. ed. Kühn III, 88) schreibt *ἐν μὲν τῷ πρὸ τούτου λόγῳ τὴν μέθοδον ἐδήλωσα κτλ.*, gleich darauf *περὶ πρώτων τῶν δακτύλων ἐποιησάμην τὸν λόγον ἐπιδεικνὺς κτλ.* Endlich p. 89 *ἐπειδὴ τοίνυν ὁ λόγος ἐτελεύτησεν εἰς κτλ.* Im ersten Fall heißt *λόγος* Buch, im zweiten die dortige Darlegung, im dritten beides zugleich. Im ersten Fall ist der Artikel unentbehrlich, im zweiten bezeichnet er die dort gegebene Darlegung als die erforderliche und angemessene s. A 9 in bezug auf Polyb. I, 5, 13; im dritten Fall erklärt er sich aus der Rückbeziehung auf den ersten.

[12]) Der Ausfall von *ὁ* vor *Ἰησοῦς* in DB ist wahrscheinlich mechanisch entstanden infolge des Zusammenstoßes eines doppelten *ο* hinter *ἤρξατο*. Der Gegensatz zwischen Jesus der Hauptperson im Ev und den Ap. als Hauptsubjekt in der AG fordert den Artikel cf Lc 4, 4. 8. 12. 35; 5, 22. 31. 34; 6, 3; 7, 40 in Erwiderungen und nach Sätzen mit anderem Subjekt 6, 8; 7, 6. 9, in den wenig zahlreichen Fällen, wo keins von beiden stattfindet wie Lc 9, 36; 22, 52 (8, 41) fehlt der Artikel. Ebenso behandelt Lc in der AG die Namen Petrus und Paulus. — Das Einzige, was eine pedantische Kritik an dem ersten Satz der AG bemängeln könnte, wäre eine gewisse Prägnanz des Ausdrucks, welche darin besteht, daß er die beiden Gedanken, daß er in seinem Ev die Geschichte Jesu bis zur Himmelfahrt dargestellt habe (cf die Ausdrucksweise Philos in A 11), und daß er diese Darstellung bereits früher dem Theophilus gegeben habe, in einen einzigen Satz zusammenfaßt. Ich würde kein Bedenken tragen zu sagen: „Mein erstes Buch habe ich über Marcellus von Ancyra geschrieben."

[13]) Cf die allgemeinen Aussagen über die Lehrtätigkeit Jesu Lc 4, 15. 31 f.; 4, 43—5, 1; 8, 1; 9, 11; 19, 47—20, 1; 21, 37, über seine Heiltätigkeit

die von Lc gewählte Bezeichnung der ev Geschichte das Leiden und die Auferstehung Jesu nicht ausgeschlossen sein sollen. Denn abgesehen davon, daß im ersten Buch von diesen Tatsachen ausführlich berichtet ist, versichert der Vf sofort in v. 2 ausdrücklich, daß das erste Buch die Geschichte Jesu bis zum Tage seiner Himmelfahrt dargestellt habe. Lehren und Tun oder Werk und Wort ist also hier wie anderwärts eine abkürzende Bezeichnung der gesamten Lebensführung eines Mannes, der bis zu seinem Tode als Lehrer und Wundertäter wirksam gewesen ist[14]. Auffälliger ist, daß Lc nicht einfach schreibt *ἐποίησεν καὶ ἐδίδαξεν*, sondern *ἤρξατο ὁ Ἰ. ποιεῖν κτλ.* Dies kann natürlich nicht denselben Sinn haben, in welchem Lc *ἄρχεσθαι* vom Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu im Gegensatz zu deren Fortsetzung und Vollendung gebraucht[15], was dann doch wieder zu einem unversöhnlichen Widerspruch sowohl mit dem tatsächlichen Inhalt des 3. Ev's als mit AG 1, 2 führen würde. Andrerseits kann hier auch nicht jener, besonders dem Lc und dem Mr geläufige, sogenannte pleonastische Gebrauch von *ἄρχεσθαι* vorliegen, womit der durch die vorher geschilderte Lage der Dinge veranlaßte Eintritt einer Handlung bezeichnet wird (im Gegensatz dazu, daß sie sonst unterblieben wäre), ohne daß deren Fortsetzung und längere Dauer damit verneint wird[16]. Denn erstens steht *ἤρξατο* an vorliegender Stelle außerhalb jedes Zusammenhangs, der eine Veranlassung für den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu erkennen ließe, und zweitens wäre, auch wenn eine Andeutung davon vorläge, ein Hinweis auf die Gründe, welche Jesus veranlaßt haben zu handeln und zu lehren, statt untätig und stumm zu bleiben, sehr übel angebracht, da hier lediglich der Gegenstand der geschichtlichen Darstellung im ersten Buche anzugeben war. Dadurch, daß Lc hier das früher von ihm dem Theophilus zugesandte Ev mit einem durch die Wortstellung gegebenen Nachdruck das erste Buch nennt, stellt er die ganze Aussage über dessen Inhalt und Gegenstand in Gegensatz zu dem Inhalt und Gegenstand des hier beginnenden zweiten Buches. Dadurch ist auch die Deutung ausgeschlossen, nach welcher Jesus als das Subjekt auch des im zweiten Buch dargestellten Handelns und Lehrens vorgestellt werden sollte; denn

---

4, 40f.; 6, 17f. und die Bezugnahmen auf einzelne nicht von Lc erzählte Handlungen 4, 23; 8, 2.

[14]) Lc 24, 19; AG 7, 22 (von Moses); 10, 36. 38. Cf Papias bei Eus. h. e. III, 39, 15 über Marcus *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Gelegentlich werden auch ohne wesentliche Änderung des Gedankens nur die Taten genannt AG 2, 22; Mt 11, 2. 19. Wirksame Reden sind auch Taten und große Taten reden auch eine vernehmliche Sprache. Cf auch A 17.

[15]) Lc 3, 23; 23, 5; AG 10, 37 cf Mt 4, 17; 16, 21, ebenso in bezug auf andere Subjekte und Prädikate Lc 14, 30; 21, 28; AG 1, 22; 8, 35.

[16]) Lc 3, 8; 7, 15. 24. 38 (cf v. 45 *οὐ διέλιπε*); 11, 53; 13, 25f.; 14, 9; 15, 14; 23, 30; AG 11, 4; 18, 26.

zu der das erste Buch im Gegensatz zum zweiten charakterisierenden Aussage gehört auch ὁ Ἰησοῦς, und dieses Subjekt erfordert ein anderes Subjekt des im zweiten Buch dargestellten Handelns und Redens. Daß das Handeln und besonders das Lehren Jesu, wie es im 3. Ev geschildert war, mit seiner Himmelfahrt sein Ende erreicht habe, brauchte ebensowenig bei jeder Gelegenheit gesagt zu werden (s. jedoch Lc 24, 44 Bd. III[3. 4], 728 A 79), als daß nicht alles Lehren vom Reiche Gottes und alle Predigt des Ev's mit der Himmelfahrt aufhören sollte und aufgehört habe, sondern dem Befehl Jesu entsprechend durch die Apostel fortgesetzt wurde. Daß der erhöhte Jesus nicht schlechthin von seiner Gemeinde auf Erden geschieden sei (cf Mt 18, 20; 28, 20), sondern ihr wirksam beiwohne, kommt auch in der AG zu mannigfaltigem Ausdruck. Jesus sendet und spendet den Geist (2, 33); er heilt die Kranken durch Gebet und Handauflegung der Gläubigen (9, 34); er erscheint im Traum und am hellen Tage seinen Freunden und denen, die es werden sollen und redet mit ihnen, wie sie betend zu ihm reden (7, 55—60; 9, 3 ff. 10—16. 34. 40; 10, 10—16; 18, 9; 23, 11). Jesus betrachtet auch wohl die Verfolgung der Gemeinde durch Saul als eine Verfolgung seiner selbst (9, 4), wie umgekehrt Petrus zu dem Kranken spricht: „es heilt dich Jesus Christus“ (9, 34). Aber das Subjekt des im 2. Buch dargestellten ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ist doch nicht Christus, ebensowenig auch der hl. Geist, sondern sind die Apostel und die in die Gemeinschaft ihrer Berufsarbeit eintretenden „Diener des Wortes“. Im Verhältnis zu dieser nach dem Hinscheiden Jesu sich fortsetzenden Predigt des Ev's und Geschichte des Christentums ist alles Tun und Lehren Jesu bis zu seiner Auffahrt ein ἄρχεσθαι, ein anfängliches und grundlegendes, aber auch gebieterisch eine Fortsetzung und Weiterführung bis an die Enden der Erde und bis zur Wiederkunft Jesu heischendes Wirken (1, 9. 11).

Es hätte nicht so vieler Worte bedurft, die ersten Worte der AG gegen Mißdeutungen sicher zu stellen, wenn Lc es nötig gefunden hätte, ein dem τὸν μὲν πρῶτον λόγον gegenüber zu erwartendes ὁ δὲ δεύτερος λόγος κτλ. oder νυνὶ δὲ διηγήσομαι περὶ ὧν κτλ. oder irgend eine gegensätzliche Redewendung mit einer den Gegenstand und Inhalt des hier beginnenden zweiten Buches kennzeichnenden Angabe hinter v. 2 folgen zu lassen. Er konnte dies unterlassen, wenn der Leser der ersten wie der zweiten Ausgabe unmittelbar vor dem τὸν μὲν πρ. den Titel πράξεις τῶν ἀποστόλων gelesen hatte, wenn anders dieser Titel von Lc herrührt (s. o. S. 7 f.), was eben hiedurch aufs neue bestätigt wird. In diesem Titel ist πράξεις eine auch sonst nicht ungewöhnliche Bezeichnung eines die verschiedenartigsten Tätigkeiten und Ereignisse umfassenden Geschichtsverlaufs, also eine nicht unangemessene Ab-

kürzung des selbst schon kompendiösen *ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*[17]), und in *τῶν ἀποστόλων* findet der Leser den erforderlichen Gegensatz zu *ὁ Ἰησοῦς* in 1, 1.

Es fragt sich schließlich noch, ob Lc dem Theophilus einen einzigen *λόγος* oder mehrere solche als Fortsetzung seines *πρῶτος λόγος* in Aussicht gestellt hat[18]). Diese Frage ist jedenfalls nicht, wie zuweilen geschehen ist, von vornherein durch die irrige Voraussetzung abzuweisen, daß ein Geschichtsschreiber jener Zeit beim

---

[17]) Cf Jos. c. Ap I, 10 (Niese § 55) *τοῦ δὲ πολέμου τὴν ἱστορίαν ἔγραψα πολλῶν μὲν αὐτουργὸς πράξεων, πλείστων δ' αὐτόπτης γενόμενος, ὅλως δὲ τῶν λεχθέντων ἢ πραχθέντων οὐδοτιοῦν ἀγνοήσας· πῶς οὖν οὐκ ἂν θρασεῖς τις ἡγήσαιτο τοὺς ἀνταγωνίζεσθαί μοι περὶ τῆς ἀληθείας ἐπικεχειρηκότας.* Statt *πράξεις* gebraucht Josephus in demselben Zusammenhang andere synonyme Wendungen. § 47 *ἀληθῆ τὴν ἀναγραφὴν ἐποιησάμην, τοῖς πράγμασιν αὐτὸς ἅπασι παρατυχών*, § 49 *τὰ πραττόμενα* und dann wieder § 50 *ἐποιησάμην τῶν πράξεων τὴν παράδοσιν* und § 53 *δεῖ τὸν ἄλλοις παράδοσιν πράξεων ἀληθινῶν ὑπισχνούμενον αὐτὸν ἐπίστασθαι ταύτας πρότερον ἀκριβῶς ἢ παρηκολουθηκότα τοῖς γεγονόσιν ἢ παρὰ τῶν εἰδότων πυνθανόμενον.* Die in diesen Citaten gesperrt gedruckten Worte machen den Eindruck von Anklängen teils an Titel und Anfangsworte der AG teils an Lc 1, 1—4. Auch Polybius gebraucht *πράξεις* ziemlich häufig vom gesamten Geschichtsverlauf als Gegenstand der Geschichtschreibung IX, 1, 1. 4. 6; 2, 4; cf besonders 1, 4: Den Staatsmann interessiert am meisten *ὁ περὶ τὰς πράξεις τῶν ἐθνῶν καὶ πόλεων καὶ δυναστῶν* (sc. *τρόπος ἱστορίας*) = *ὁ πραγματικὸς τρόπος* 2, 4. — Beachtenswert ist auch der jüdische Gebrauch von מַעֲשֶׂה, der auch auf den syrischen Gebrauch des Singulars *πρᾶξις* im Titel der AG von Einfluß gewesen sein mag s. oben S. 8 A 2 cf. Die aramäische Übersetzung des Titels des Buches Tobias s. The book of Tobith, a Chaldee text ... ed. Neubauer p. 1 ist מעשה טוביה, cf Bacher, Älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung (1899) S. 112. So werden bezeichnet die biblischen Geschichten von Loth und seinen Töchtern Gen 19, 30—38, von Ruben und Thamar Gen 38, 13—30 und dergl. mehr, Megilla IV, 10; Tosefta ed. Zuckermandel p. 228, 6ff. aber auch Erzählungen von Gamaliel II und anderen Personen, in denen die Reden die Hauptsache sind.

[18]) Ausführlich habe ich sie kürzlich in der Abhandlung über „Das dritte Buch des Lucas" N. kirchl. Ztschr. 1917 S. 373—395 nicht nur nach Seiten des biblischen, des kirchlichen und des gemeingriechischen Sprachgebrauchs, sondern auch in Rücksicht auf die Anordnung des Stoffs in der AG erörtert. Als eine nur scheinbare Ausnahme von der Regel hätte dort noch angeführt werden können Lucians zweiteilige Schrift mit den Überschriften *Ἀληθοῦς ἱστορίας λόγος πρῶτος* und *λόγος δεύτερος*. Daß der gewandte Stilist damit keinen Fehler gemacht hat, zeigt der Schluß des zweiten Buchs und der ganzen Schrift: *τὰ δὲ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν τοῖς ἑξῆς βιβλίοις διηγήσομαι*, was den Gegensatz bildet zu den vorher erzählten Seeabenteuern. Die Regel wird also hiedurch nur bestätigt, gleichviel ob diese Ankündigung mehrerer weiterer Bücher desselben Werks ein witziger Scherz oder ernsthaft gemeint ist. Auch die gebildeten Lateiner befolgen die Regel. Seneca konnte an der Spitze des 2. Buchs de ira auf das erste mit primus liber nur darum hinweisen, weil ein demselben Bruder Novatus gewidmetes drittes Buch folgen sollte und gefolgt ist. — Das Verdienst, die Bedeutung von *πρῶτος* im Unterschied von *πρότερος* nachdrücklich für die Annahme eines von Lc beabsichtigten *τρίτος λόγος* geltend gemacht zu haben, gebührt Bunsen Analecta Antenicaena I, 14f.

Übergang zu einem neuen Hauptteil seines größeren Werkes nicht habe voraussehen können, wieviele Bücher ungefähr gleichen Umfangs der noch unbearbeitete Teil seines Stoffs in Anspruch nehmen werde. Polybius sagt an der vorhin angeführten Stelle (IX, 1, 1) von den, einen Zeitraum von einer Olympiade oder 4 Jahren füllenden Ereignissen (*πράξεις*): *περὶ ὧν ἡμεῖς ἐν δυσὶ βιβλίοις πειρασόμεθα ποιεῖσθαι τὴν ἐξήγησιν*. Warum soll Lc nicht ebensogut den noch der Bearbeitung harrenden Teil seines Stoffs, nämlich der Geschichte des Christentums von ihren Anfängen bis zu seiner Gegenwart (s. o. S. 7) überschaut und disponirt haben, um im voraus sagen zu können, ob er noch ein Buch oder mehrere Bücher des für derartige Werke üblichen Umfangs und Formates zu schreiben haben werde? Der von Lc gewählte Titel an sich sagt darüber nichts. Aber beim Vergleich mit dem Inhalt des so überschriebenen Buches springt in die Augen, daß die im Titel genannte Aufgabe in dem uns vorliegenden Buch keineswegs gelöst ist. Von dem „Tun und Lehren" der 12 oder 11 Ap., auf die sich die Erzählung AG 1, 1—11 bezieht, ist in c. 1—6 als den Oberhäuptern der Muttergemeinde ein zusammenhängender Bericht gegeben, in c. 7—12 sind noch Einzelergebnisse erwähnt; aber in c. 13, 1—28, 31 verfolgt Lc ausschließlich die Geschichte der Heidenmission unter Führung des Paulus und kommt auf die Urapostel nur noch einmal aus Anlaß von Bewegungen innerhalb der heidenchristlichen Kirche zu reden (c. 15). Von einer Geschichte der Muttergemeinde unter Leitung der Urapostel nach dem Tode des Stephanus und von den Missionsreisen dieser Apostel, auf die doch schon 1, 8 mit großen Worten hingewiesen war, ist in c. 7—28 so gut wie nichts zu finden. Einzelne grell beleuchtete Punkte (12, 1—17; 21, 18—26) machen die rings um dieselben herrschende Dunkelheit nur um so auffälliger. Das im Titel genannte Thema ist also in dem so betitelten Buch nur sehr teilweise ausgeführt. Daß Lc von vornherein beabsichtigte, den noch fehlenden Teil des im Titel angegebenen Stoffs in wenigstens noch einem folgenden Buch darzustellen, folgt aber auch aus der Bezeichnung des 3. Ev's als *ὁ πρῶτος λόγος*. Jeder griechische Schriftsteller von einiger Schulbildung und auch Juden jener Zeit, die sich mehr oder weniger von grichischer Bildung angeeignet hatten, wie Philo und Josephus, unterscheiden regelmäßig zwischen *πρότερος* als Bezeichnung eines Ersten von zweien und *πρῶτος* als Bezeichnung eines Ersten an der Spitze einer Reihe von mehreren, insbesondere auch im Gegensatz zum Letzten einer solchen Vielheit. Daß der griechische Arzt Lc in der Jugend die Schule eines *γραμματικός* besucht hat, ist eben so gewiß, als daß die Sprache des minder gebildeten Volkes unter Griechen und Hellenisten jenen Unterschied zu ignoriren und sehr

gewöhnlich *πρῶτος* statt *πρότερος* zu sagen pflegte [19]). Ersteres beweist die gutgriechische Schreibweise der Widmungszuschrift an der Spitze seines Ev's; und dieser Beweis kann nicht dadurch entkräftet werden, daß Lc in beiden Büchern je nach dem Gegenstand oder der Quelle der von ihm verarbeiteten Überlieferungen oder der Personen, die er als Redende einführt, sehr mannigfaltige Schreibweise anwendet. Hier redet der Schriftsteller, der Lc 1, 1—4 geschrieben hat, in eigener Person und in eigener Sache; und wenn er sich hier weniger gewählt wie dort ausdrückt, so ist das nur eine natürliche Folge davon, daß er nicht wieder eine Widmungszuschrift an einen Mann höheren Standes und noch unentschiedener Stellung zur Geschichte des Christentums und zur Gemeinde zu richten hat, sondern dem ihm und seinem Glauben inzwischen näher getretenen Freund nur eine neue Lieferung seines Werkes zuschickt. Er hat *πρῶτον* schon in *A* geschrieben und in *B*, der zweiten für die Gemeinde und einen weiteren Leserkreis bestimmten Ausgabe der AG, nichts daran zu ändern gefunden, und ein *πρότερον* ist überhaupt in den griechischen Text der AG niemals eingedrungen [20]). Es wird also wohl dabei bleiben, das Lc schon bei der ersten Herstellung der AG die Absicht gehegt hat, später ein drittes Buch folgen zu lassen, und daß er an dieser Absicht noch festhielt, als er die zweite Ausgabe veröffentlichte.

Abgesehen von lt[1], dessen gewaltsame Textänderung vorhin S. 10f. ihre ausreichende Erklärung und Widerlegung gefunden haben dürfte, wird in v. 2 sowohl von *A* wie von *B* als Grenzpunkt, bis zu welchem Lc in seinem ersten Buch die Geschichte Jesu geführt hat, in Übereinstimmung mit dem unverstümmelten Text von Lc 24, 51 (s. Bd. III[3. 4], 732 A 88) seine Himmelfahrt genannt. Diese wird hier durch das eine Wort *ἀνελήμφθη* bezeichnet,

[19]) Cf die Beispielsammlung N. kirchl. Ztschr. S. 374 ff., ebendort S. 379 auch den Nachweis, daß Lc auch da, wo er im übrigen die Sprache seiner mündlichen oder schriftlichen Quellen wiedergibt, niemals wie Mt und Jo z. B. Mt 21, 28—31; Jo 1, 41 *πρῶτος* gebraucht, wo nach der Schulregel *πρότερος* hätte stehen sollen.

[20]) Wenn ein Euthalius um 350 im Prolog zur AG (Zacagni p. 410) schreibt *Λουκᾶς . . . δύο βίβλους συνεγράψατο, μίαν καὶ προτέραν τὴν τοῦ εὐαγγελίου, δευτέραν δὲ ταύτην τὴν περὶ τῶν ἀποστολικῶν πράξεων*, so fußt er nicht auf einem Text von AG 1, 1 mit *πρότερον λόγον*, sondern auf der Tatsache, daß er nur von zwei Büchern des Lucas weiß. Rein formell betrachtet ist seine Aussage richtig; denn Lc hat in der Tat nicht mehr als 2 Bücher hinterlassen. Nur die Absicht, noch ein drittes Buch folgen zu lassen, hat er ausgesprochen. Aber ausgeführt hat er sie, soviel wir wissen, nicht. Auch die Übersetzer mit Einschluß der lateinischen vom ersten bis zu Hieronymus, die doch ebensogut wie die Griechen *prior* und *primus* unterscheiden konnten, haben *primum sermonem* beibehalten. Nur die sogenannte autorisirte englische Übersetzung hat *the former treatise* geschrieben, was einem *τὸν μὲν πρότερον λόγον* entspräche, wozu erst die Revisoren von 1881 am Rand anmerkten, daß der Urtext *first* biete.

v. 11 am Schluß der ausführlichen Beschreibung des Vorgangs in Anrede des Engels an die Apostel durch *Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν* und wiederum v. 22 als Schluß des Erdenlebens Jesu und seines Verkehrs mit den Aposteln von Petrus durch *ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν.* Denselben Gegensatz der sichtbaren Emporhebung und Aufnahme in den Himmel einerseits zu der „Erscheinung im Fleisch" und andererseits zur Lage der Seinigen, die in der Welt geblieben und seit jenem Vorgang ganz auf das Glauben angewiesen sind, drückt auch Pl 1 Tm 3, 16 durch *ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ* aus [21]). In bezug auf die Stellung von *ἀνελήμφθη* weichen *A* und *B* von einander ab. In *A* steht es gleich hinter *ἡμέρας*, in *B* hinter *ἐξελέξατο* [22]). Beide Ausgaben überlassen es dem Leser zu entscheiden, ob *διὰ πν. ἁ.* zu *ἐντειλάμενος*, oder als Adverbiale zu *ἐξελέξατο* in dem Relativsatz zu ziehen ist. Die sprachliche Statthaftigkeit letzterer Konstruktion ist unbestreitbar [23]); es fragt sich also nur um die sachliche Angemessenheit. Da nun hier nicht wie Lc 23, 44—53 und AG 1, 4—8 eine Erzählung von den Vorgängen unmittelbar vor der Himmelfahrt vorliegt, sondern nur ein Rückblick auf den Inhalt des ersten Buches und eine Erinnerung an den dem Theophilus bekannten Grenzstein der dortigen Erzählung, und da überdies *ἐντέλλεσθαι* nicht selten ohne Angabe eines bestimmten Gebotes heißt „Aufträge geben, jemand mit Instruktion versehen" [24]), so vermißt man keine Näherbestimmung. Das nachhinkende *διὰ πν. ἁ.* eignet sich aber auch nicht zu einer solchen. Denn nach beiden in Betracht kommenden Berichten hat Jesus in sichtbarer Erscheinung vor seiner Himmelfahrt den Ap

---

[21]) Dagegen faßt das im NT nur Lc 9, 51 zu lesende *τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ* schon wegen des Plurals *τὰς ἡμέρας* statt des Singulars AG 1, 2. 22 die sämtlichen Akte, in welchem sich die Entrückung Jesu aus der sichtbaren Welt vollzogen hat, vom Kreuzestod bis zur Auferstehung zusammen cf Bd. III[3.4], 397.

[22]) Der Text von *A* (s. Forsch IX, 241. 328) muß hier vollständig stehen: *ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη, ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις, διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο, καὶ ἐκέλευσεν κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον.* Die Interpunktion hinter *ἀποστόλοις* und die dadurch bedingte Hereinziehung von *διὰ πν. ἁγ.* in den folgenden Relativsatz ist in Dd durch die Zeilenteilung ausgedrückt, in lt[1] syr[1—3] durch unzweideutige Übersetzung, wohingegen Chrys. IX, 6 und die sahid. Version, der *A* zugrunde lag, *διὰ πν. ἁ.* zu *ἐντειλάμενος* ziehen.

[23]) Wenn so verschiedenartige Schriftsteller wie Jo und Pl sich solche Inversionen oder Hyperbata ziemlich oft erlauben z. B. vor *ἵνα* Jo 11, 16; 13, 29 (cf m. Kommentar[5.6] S. 482); Ap 13, 13 v. l.; Rm 11, 31; 1 Kr 7, 29; 9, 15; 14, 12; 2 Kr 2, 4; Gl 2, 10; Eph 5, 33; Kl 4, 16; vor *ἐάν* 1 Kr 6, 4; 11, 14. 15; 14, 9, vor *ὅτι* Jo 8, 25, warum soll denn Lc, der AG 19, 4 vor ein *ἵνα* 6 in den damit eingeleiteten Satz gehörende Worte, ein andermal 13, 32 ebensoviele Worte vor ein *ὅτι* stellt, nicht auch einmal 3 Worte vor ein Relativpronomen treten lassen dürfen, wie Jo und Pl (Jo 4, 18; 1 Kr 15, 36) je ein Wort?

[24]) Jo 14, 31; Hb 11, 22; Ps 68, 29; Sir 45, 3; 1 Makk 9, 55.

letzte Befehle gegeben, wie er auch sonst nach AG 9, 5; 18, 9; 23, 11 nicht selten in eigener Person Weisungen erteilt, in anderen Fällen aber (AG 8, 29; 10, 20; 13, 2; 16, 6f.; 20, 23) der Geist, ohne daß von einer Beteiligung Jesu die Rede wäre. Dagegen hatte es guten Grund, an dieser Stelle zu sagen, daß die Ap, denen der Herr vor seiner Auffahrt letzte Aufträge gegeben und in dem Vertrauen, daß sie diesen nachkommen werden, übermenschliche Aufgaben gestellt hatte, von Jesus selbst durch hl. Geist zum Apostelamt erwählt worden seien. Denn auf der nächsten Seite dieses 2. Buches lesen wir (v. 16—20), daß einer, der doch auch zu den von Jesus erwählten zwölf Ap. gehörte, durch schier unbegreiflichen Verrat an seinem Meister ins Verderben geraten ist. Wenn dies zur Vorsicht und Treue in der Ausübung des empfangenen hohen Berufs mahnt, so soll es doch nicht zum Zweifel an dem von Jesus übertragenen Beruf und an der Zuverlässigkeit der damit verbundenen Verheißungen verleiten (cf 2 Tm 2, 12—13; 1 Th 5, 24). Es gibt allerdings eine Sünde, an der alle erfahrene Gnade ihren Zweck nicht erreicht (cf Jo 6, 70 s. Bd. IV5. 6, 372). Undenkbar aber ist, daß die Berufung der Zwölfe zum Apostolat durch Jesus so wie die Taten und Absichten sündhafter und irrender Menschen jemals völlig vereitelt oder widerrufen werden sollte. Denn von heiligem Geist erfüllt hat Jesus sie erwählt. Hierin aber spricht sich eine von keinem anderen ntl Schriftsteller so stark wie von Lc bezeugte Anschauung aus. Der Geist, der bei der Taufe über Jesus gekommen ist, ist die Kraft, die von da an alle seine Bewegungen bestimmt, ihn zum wirksamen Prediger des Ev's macht, seinem Wort heilende Wirkung auch auf die leiblich Kranken sichert und die bösen Geister ihm gegenüber wehrlos macht [25]). Geist und wirksame Kraft sind untrennbare Begriffe [26]). Darum konnte auch der Erwählung und Berufung der Ap. durch den vom hl Geist erfüllten und im Geist handelnden und redenden Jesus die Bestätigung durch das Tun und Lehren der Ap., wovon das Buch der *πράξεις τ. ἀ.* handeln soll, nicht fehlen.

Mit der hierauf nur andeutend hinweisenden Erinnerung an die ehemalige Berufung der Apostel ist der Rückblick auf das erste Buch nach *B*, aber noch nicht nach *A* beendigt. In *A* folgen nämlich noch die Worte *καὶ ἐκέλευσεν κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον*, welche nicht an den vorangehenden Relativsatz, der seinerseits von dem Participialsatz *ἐντειλάμενος τ. ἀπ.* abhängt, sondern nur an die Hauptaussage *ἀνελήμφθη* sich anschließen können. Vielleicht ist es nicht überflüssig, das ganze Satzgefüge von v. 1—2 nach *A* in sinngemäßer, aber freier Übersetzung herzusetzen: „In dem

[25]) Lc 3, 22; 4, 14. 18. 22. 36; 12, 10 (= 11, 14—22).
[26]) Cf Lc 1, 17. 35; 4, 32—36; AG 1, 8; 10, 38, auch 6, 5. 8. 10.

ersten Buch, mein Theophilus, habe ich über das gesamte Tun und Lehren Jesu bis zu dem Tage berichtet, an welchem er hinaufgehoben wurde (nachdem er den durch hl Geist von ihm erwählten Aposteln Aufträge erteilt hatte) und ihnen befahl, das Evangelium zu predigen.“ Einigermaßen überladen ist die Darstellung hier, besonders von ἄχρι an, ebenso wie an der Stelle, worauf sie sich zurückbezieht Lc 24, 45—51 (Bd. III[3. 4], 729 ff.). Aber weder sinnwidrig noch dem dortigen Bericht widersprechend ist die Unterscheidung zwischen den nicht näher bezeichneten Aufträgen, die der Auffahrt unmittelbar vorangegangen sind, und dem Befehl, das Ev zu predigen, der als ein die Himmelfahrt begleitender Umstand mit dieser durch καί verbunden wird. Auch nach Lc 24 hat Jesus nicht nur den Befehl zur Predigt des Ev's gegeben, sondern auch mehrere andere damit zusammenhängende Aufträge erteilt. Die Ap sollen von Jerusalem aus ihre Predigttätigkeit beginnen; sie sollen ferner in Jerusalem bleiben, bis sie den ihnen verheißenen Geist empfangen haben, und mit ihrer Predigt erst beginnen, nachdem dies geschehen; und wenn es v. 50 heißt, daß Jesus sie bis zu der Abzweigung des Wegs nach Bethanien von der Hauptstraße hinausgeführt habe, so wird dies nicht ohne die Aufforderung geschehen sein, den Ort oder Raum, wo sie sich mit Jesus befanden, mit ihm zu verlassen, cf Mt 26, 46; Mr 14, 42; Jo 14, 31. Neben dem flüchtigen Hinweis auf diese verschiedenartigen Aufträge den Befehl der Predigt des Ev's als eine Sache von hervorragender Bedeutung noch besonders hervorzuheben und ihn mit der Himmelfahrt als das zweite Hauptereignis jenes Tages durch καί zu verknüpfen, wie es AG 1, 2 geschieht, bedarf an sich keiner Rechtfertigung. Ein Mißverständnis etwa der Art, daß Jesus allerlei nebensächliche Gebote vor seiner Himmelfahrt, den Missionsbefehl aber erst nach derselben gegeben habe, war nicht nur für Theophilus, der den πρῶτος λόγος kannte, sondern für jeden nachdenkenden Leser durch die handgreifliche Absurdität einer solchen Mißdeutung ausgeschlossen. Es bleibt eine stilistische Ungeschicktheit, daß die zusammengehörigen Hauptaussagen durch den einigermaßen parenthetischen Participialsatz samt dem darin eingeschalteten Relativsatz von einander getrennt sind. In der zweiten Ausgabe hat Lc nicht nur diesem Übelstand abgeholfen, sondern auch jenes Mißverständnis ausgeschlossen, indem er die entbehrlichen Worte καὶ ἐκέλευσεν κηρ. τὸ εὐ. strich und ἀνελήμφθη hinter ἐξελέξατο stellte[27]). Zugleich bekundete er damit das in allen Teilen von *B* zu Tage tretende Streben nach Kürzung.

---

[27]) Bei der Annahme, daß umgekehrt *A* das Werk eines uralten Interpolators sei, wäre nicht zu erklären, warum dieser die oben erwähnte Mißverständlichkeit und zugleich die unleugbare stilistische Unbehilflichkeit in den Text eingetragen hätte, statt einfach zu ἐντειλάμενος eine Bezeichnung

Der Rückweis auf die im ersten Buch gegebene Darstellung der gesamten bis zur Himmelfahrt fortgesetzten Wirksamkeit Jesu ist hiermit abgeschlossen. Denn was v. 3 sich hieran anschließt, ist ein an die zwischensätzliche Erwähnung der Ap in v. 2 anknüpfender Rückgriff auf Tatsachen, die der Himmelfahrt vorangingen, im Ton einer selbständigen Erzählung. Es liegt also in v. 3 einer jener, nur der Form nach relativischen Sätze vor, welche wir nur durch eine demonstrativische Aussage zutreffend wiedergeben können [28], und zwar in den meisten Fällen mit einem an das Vorige anknüpfenden „und", welches aber hier durch ein hinter das Relativpronomen gestelltes „auch" (*καί*) überflüssig gemacht ist. In formellem Anschluß an *τοῖς ἀποστόλοις* (2) beginnt Lc (3) seine *πράξεις τῶν ἀποστόλων* zu schreiben mit den Worten: „Diesen (von Jesus in Kraft hl Geistes erwählten Aposteln) stellte er sich auch, nachdem er gelitten hatte, lebendig dar in vielen Beweisen [29], indem er während 40 Tagen sich ihnen sichtbar machte [30]) und von den Dingen der Königsherrschaft Gottes (zu ihnen) redete."

---

der ev Predigt hinzuzufügen. Auch der Ausdruck von *A* ist hier echt lucanisch. *Κελεύειν* hat *B* in der AG 18mal, außerdem noch einmal Lc 18, 40 und 7mal bei Mt, sonst im NT nicht zu finden. Zu der unüberlegten Beanstandung von *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον* als unlukanisch s. Forsch IX, 329. Bei Mt und Mr dient es als regelmäßige Bezeichnung der berufsmäßigen Ausbreitung des Ev's, und dem Pl ist diese Wortverbindung geläufig genug (Gl 2, 2; Kl 1, 23; 1 Th 2, 9 cf 2 Tm 1, 11). Lc gebraucht *κηρύσσειν* 9mal im Ev, 8mal in der AG, *τὸ εὐαγγ.* in der AG 2mal für sich allein wie auch Ap 5, 2; 14, 6 beide Worte für sich gebraucht sind. Lc setzt zu *κηρύσσειν* wie Pl oftmals mit *εὐαγγέλιον* sachlich gleichbedeutende Objekte wie *βασιλείαν τοῦ θεοῦ* Ev 8, 1; 9, 2; AG 20, 25, *Ἰησοῦν* oder *Χριστόν* AG 8, 5; 9, 20; 28, 31, *μετάνοιαν* Ev 24, 47 und schon nach dem Predigttext Jesu in Nazareth 4, 18f. ist ihm *κηρύσσειν* mit sachlich gleichwertigem Objekt ein Synonymon mit *εὐαγγελίζεσθαι*, das er mit oder auch ohne ein solches Objekt noch häufiger (25mal) wie Pl (20mal) gebraucht.

[28]) Cf Kühner-Gerth II, 434—436, besonders die Beispiele § 561, 2b und e, dazu Andocides or. I, 127 extr. 133. 143; or. II, 6; III, 31 (*ἐξ οὗ*). 37, s. auch m. Komm. zu Rm 2, 29 S. 145 A 85, vor allem aber AG 26, 10 (*ὃ καὶ ἐποίησα*); Gl 2, 10. Die Schreibung *ΟΙΣ* d. h. *ὁ Ἰησοῦς* statt *οἷς* würde nötigen, dies als müßig nachhinkendes Subjekt zu *ἀνελήμφθη* zu ziehen, wie es denn auch in C nicht durch Interpunktion davon getrennt ist.

[29]) *τεκμήριον* im NT nur hier, Sap Sal 5, 11 sichtbarer Beweis für vergangenes, 19, 13 hörbarer Beweis für zukünftiges Geschehnis, 3 Makk 3, 24 von Beweisen für gegenwärtige, aber noch verborgene Gesinnungen.

[30]) Auch *ὀπτάνομαι*, im NT nur hier das Verbum, cf aber *ὀπτασία* Lc 1, 22; 24, 23; AG 26, 19, sonst nur noch 2 Kr 12, 1, also echt lukanisch. LXX Num 14, 14 (als v. l. neben *ὀπτάζομαι*) von den sichtbaren Erscheinungen Gottes während des Wüstenzuges; Tob 12, 19 (längere, wahrscheinlich christliche Rec.) sagt Raphael von sich: *πάσας τὰς ἡμέρας ὀπτανόμην ὑμῖν καὶ οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον ἀλλὰ ὅρασιν ὑμεῖς ἐθεωρεῖτε*); 1 Reg 8, 8 von unpersönlichen Gegenständen: sichtbar sein. Mit persönlichem Subjekt und mit Dativobjekt bedeutet das Verbum, wie die gebräuchlicheren älteren Namen *ὤφθην*, *ὀφθήσομαι* (ohne Präsens gleichen Stammes Lc 1, 11;

Hiermit ist bereits der Übergang gemacht zu einem neuen ausführlichen Bericht über den letzten Abschnitt des „Tuns und Lehrens Jesu“, der Lc 24, 44—51 in einer summarisch verkürzten Gestalt beschrieben worden war. Von der allgemeinen, einen größeren Zeitabschnitt umfassenden Aussage (3) wendet sich Lc (4—11) nach seiner Weise mit einem *καί*[31]) zur Erzählung eines einzelnen, ihm besonders wichtigen Beispiels. Das sind die Belehrungen der Ap. durch Jesus am Tage seiner Auffahrt, und der Bericht über diese Tatsache selbst ist eine, zumal nach *A* bedeutend erweiterte Wiederholung der schon Lc 24, 49 berichteten Ankündigung der nahe bevorstehenden Sendung des Geistes und der Anweisung, Jerusalem nicht zu verlassen, bis diese Verheißung sich erfüllt habe. Schwierigkeiten hat, wie besonders die alten Übersetzungen zeigen, von jeher nur das erste Wort *συναλιζόμενος* bereitet. *Ἁλίζειν*[32]), wovon *συναλίζειν* nur ein verstärkter Ausdruck ist, heißt in der klassischen, aber auch der späteren Literatur nicht selten „Zerstreutes sammeln“, im Passiv fast ausnahmslos, „sich aus der vorher bestehenden Vereinzelung an einem Ort versammeln“. Es ist gleichbedeutend mit dem besonders im Passiv noch gebräuchlicheren *ἀθροίζειν*, *συναθροίζειν*, im NT nur von Lc gebrauchten Wörtern[33]). Diese Bedeutung kann *συναλιζόμενος*

9, 31; 24, 34; AG 9, 17; 16, 9; 26, 16), das absichtliche sich Sichtbarmachen, das willentliche Erscheinen vor einem anderen. — Die Varianten bei Tert. apol. 21 *ad quadr. dies*; *ἐπὶ ἡμέρας* sy³, in 40 T. sy¹, sind vielleicht für *A* in Anspruch zu nehmen, könnten aber auch aus 13, 31 interpolirt sein, wie umgekehrt die noch stärker für *A* 10, 4, 1 (Forsch IX, 346) bezeugten „40 Tage“ aus 1, 3 interpolirt sein können.

[31]) Ganz ebenso Lc 4, 16 im Verhältnis zu 4, 14—15, auch 7, 18 (hinter 17, 16); 17, 12 (hinter 17, 11); 20, 1 (hinter 19, 47f.). Die wunderliche Meinung, daß ein Meister der griechischen Sprache wie Chrys. *καὶ συναλ. αὐτοῖς* mit dem vorigen *καὶ λέγων κτλ.* verbunden habe, um dann mit einem asyndetischen *παρήγγειλεν* eine neue Einzelerzählung zu beginnen, bedarf wohl keiner weiteren Widerlegung. Man könnte mit dem gleichen Recht aus hom. 1 (vol. IX, 7 c s. unten A 38) schließen, daß er *ὀπτανόμενος αὐτοῖς—βασιλείας τοῦ θεοῦ* hinter *συναλιζόμενος αὐτοῖς* gestellt wissen wollte. Er citirt in diesem ganzen Zusammenhang als Exeget syntaktisch unvollständige Textbestandteile s. unten A 38.

[32]) Abgeleitet von *ἀλής* cf Herodot VII, 157 *ἀλὴς μὲν γὰρ γενομένη πᾶσα ἡ Ἑλλὰς χεὶρ μεγάλη συνάγεται.* Xenoph. anab. VI, 3, (al. 4) *λόφον εἰς ὃν δέοι πάντας ἀλίζεσθαι.* Cf auch *ἅλις* haufenweise z. B. von schwärmenden Bienen bei Homer.

[33]) AG 19, 25 *οὓς συναθροίσας*, Lc 24, 33 *εὗρον ἠθροισμένους* (daneben stark bezeugt *συνηθροισμένους*) *τοὺς ἕνδεκα.* In LXX häufiger *συναθροίζ.* im Aktiv 2 Sam 3, 21; 1 Reg 18, 19; 22, 6 und Passiv Num 16, 11; 20, 2; 1 Mkk 1, 55, cf. *ἀθροίζ.* Jos. bell. II, 10, 3, *συναθρ.* Dio Cass. 60, 6, 6, *συναθροίσαντες . . ἱκανόν τι πλῆθος* Polyb. III, 50, 3 nach richtiger LA s. Schweighäuser, Lex. Polyb. p. 585 und Teubner'sche Ausg. (1872) p. XXIV, LIX. Für Lc den Arzt ist bezeichnend der häufige Gebrauch von *ἀθρ.* u. *συναθροίζ.* bei den Medicinern Hippokrates und Galenus vom Zuströmen des Blutes und anderen Flüssigkeiten zu bestimmten Orten des Körpers s

hier nicht haben. Denn erstens kann doch nur von einer örtlich zerstreuten Vielheit oder von einem kollektiven Begriff (Volk, Wasser u. dgl.), nie von einer einzelnen Person gesagt werden, daß sie sich versammle oder zusammenströme, sondern nur daß sie sich zu einer Versammlung einfinde, oder an einer Versammlung, einem Volksauflauf u. dgl. sich beteilige. Auch das für *A* stark bezeugte *μετ' αὐτῶν* hinter *συναλ.* könnte dem Wort nicht zu dieser Bedeutung verhelfen[34]. Zweitens aber müßte es, wenn Lc sich diese Verkehrung der etymologisch ganz deutlichen Bedeutung des Wortes gestattet haben sollte, *συναλισθεὶς* (sc. *αὐτοῖς*) statt *συναλιζόμενος* heißen; denn das Hinzutreten zu der Versammlung fällt ja nicht mit dem *παραγγέλλειν* zeitlich zusammen, sondern dies setzt jenes zeitlich wie sachlich ebenso voraus, wie das ganze folgende Gespräch die Zusammenkunft der Apostel vor dem Eintritt Jesu in ihren Kreis voraussetzt, welche daher v. 6 auch nicht durch *συνερχόμενοι*, sondern nur durch *συνελθόντες* ausgedrückt werden konnte cf AG 16, 13; 28, 17[35]. Es gibt aber neben dem von *ἁλής* abgeleiteten *ἁλίζειν* (*συναλίζειν*) noch ein anderes, ein von *ὁ ἅλς*, das Salz, abgeleitetes *ἁλίζειν*, welches nicht bei den Bedeutungen von „salzen“ und (Schafe) „mit Salz füttern“ stehen geblieben ist, sondern, wahrscheinlich durch Vermittlung der symbolischen Bedeutung des gemeinsamen Salzessens[36] als Zeichen der Gastfreundschaft, den Sinn freundlicher Tischgemeinschaft angenommen hat. Für

Hobart p. 181, wo auch p. 182 für das im gleichen Sinn gebrauchte, gleichfalls lucanische *συναλίζεσθαι*, sowie für *ἁλίζειν* und *ἁλίζεσθαι* mehrere Beispiele aus Hippokrates und Aretaeus, einem Zeitgenossen des Lc beigebracht sind. Übrigens ist auch sonst *συναλίζεσθαι* in dieser Bedeutung nicht ungebräuchlich: Herodian VI, 5, 10; Lucian Philopseudes 12 und oben im Text S. 25 aus Hexapla.

[34]) So tritt nach Lc 24, 33 Jesus zu den vorher bereits ohne ihn versammelten Ap.

[35]) Dieser Forderung entspricht Luther's „und als er sie versammelt hatte“, wäre aber nur möglich, wenn *συναλίσας* oder *συναθροίσας* im Text stünde. Beiläufig sei bemerkt, daß Luther's Übersetzung „er wird versammelt zu seinen Vätern“ oder „seinem Volk“ Gen 35, 29; 49, 29; 1 Mkk 2, 69 (LXX *προσετέθη*), welches zur sprichwörtlichen RA geworden und gelegentlich sogar von Schiller gebraucht wurde, nicht in den gemeindeutschen Sprachgebrauch übergegangen ist, der nur den oben im Text vorausgesetzten und hier allein in Frage kommenden Sinn des Wortes kennt. — Bengel's Übersetzung „und als er bei ihrer Versammlung war“, wird zwar dem Tempus gerecht (auch im Gnomon *conventum agens*, ähnlich die anglik. Version „and, beeing assembled *together with them*), würde den Zusatz *μετ' αὐτῶν* voraussetzen, die er doch nicht berücksichtigt hat, und auch dann noch mit dem Begriff *συναλίζεσθαι* unverträglich sein.

[36]) Unsere sprichwörtliche RA „einen Scheffel Salz mit einem andern gegessen haben“ als Bürgschaft erprobter Freundschaft war zu Plutarch's Zeiten (de amicorum mult. c. 3) alt und allbekannt, und Orig. c. Cels. II, 21 ed. Kötzschau p. 151, 24 citirt für das *κοινωνεῖν ἁλῶν καὶ τραπέζης* als einen unsicheren Beweis unverbrüchlicher Freundestreue den Archilochus aus dem 7. Jahrhundert v. Chr.

die Gebräuchlichkeit des so gemeinten *συναλίζεσθαι* ist vor allem beweisend die Tatsache, daß die überwiegende Mehrheit der alten Übersetzer es demgemäß wiedergeben [37]), die Syrer von jeher und beharrlich, auch die Ägypter und die Lateiner mit einer zweideutigen Ausnahme. Von den Auslegern ist wenig zu 1, 4 überliefert; Chrys.[38]) aber erklärt das Wort wiederholt, wie in Kürze schon vor ihm Efr., als Bezeichnung der Tischgemeinschaft, die Jesus den Ap gewährt habe zum Beweise seiner leibhaftigen Auferstehung. Dazu kommt noch die von Origenes in der Hexapla bezeugte Übersetzung von Ps 141 (LXX 140) durch einen namenlosen Übersetzer: *μὴ συναλισθῶ ἐν ταῖς τερπνότησιν αὐτῶν*, was dem Sinn nach mit der des Symmachus (*μηδὲ συμφάγοιμι τὰ ἡδέα αὐτῶν*) übereinkommt [39]). Endlich sind hier die klementinischen Homilien zu erwähnen, die im Unterschied von dem allgemeineren Begriff *συνεστιᾶσθαι*, der Tischgemeinschaft, das *συναλίζεσθαι* als die nur mit den Getauften zu pflegende Abendmahlsgemeinschaft verstehen und, da nach der Lehre derjenigen judenchristlichen Partei, aus

---

[37]) Forsch IX, 25. 130. 241. — Für sy* (die syr. Urübersetzung) ist durch Efr. nach der armenischen Catene (Conybeare bei Harris, The western text p. 35) eine unmißverständliche Bezeichnung für eine Mahlzeit bezeugt, sy[1] „essend mit ihnen Brot“: sy[2] (ohne Randglosse von sy[3]) „als er Salz nahm mit ihnen“; sah und cop „mit ihnen essend“. Von den Lat. hat vielleicht d die ursprüngliche Form (lt[1]) rein bewahrt: *simul* (*συν-*) *convivens* (= *convivium habere* oder *convivari* s. Thes. l. lat. IV, 886, 47 u. 77) *cum eis*, während das nur durch Augustin, für lt[1] bezeugte *quomodo conversatus est cum illis* eine ohne Rücksicht auf einen besonderen griech. Text eingeführte Verfeinerung und Verallgemeinerung zu sein scheint. Dies hat sich, was das Verbum anlangt, doch ohne *illis* oder *eis* im lt[2] behauptet, dagegen vg *convescens* ohne den Zusatz.

[38]) Chrys. III, 89 a „*καὶ συναλιζόμενος τοῖς ἀπ.*“ *ὁρᾷς ὅτι καὶ τραπέζης ἐκοινώνει*, s. auch p. 767 f. und IX, 7 c, wo er AG 10, 41 vergleicht. Dazu kommt das Zeugnis der armen. Catene nach Conybeare, Amer. Journ. of philol. XVII, 140. Gegen das Zeugnis dieser drei von einander unabhängigen Zeugen kann die v. l. *συναυλιζόμενος*, die sich in zwei Citaten aus Chrys. in einer griech. Catene findet, aber nachträglich wieder berichtigt ist (Cramer Cat. III, 4, 17 u. 25), schon darum nicht aufkommen, weil sie mit der beharrlichen Auslegung des Chrys. schlechthin unverträglich ist. Auch würde das nicht ganz gering bezeugte *συναυλιζόμενος* (cf *αὐλίζεσθαι* Lc 21, 37; Mt 21, 17, *ἀγραυλεῖν* Lc 2, 8, unter freiem Himmel weilen, besonders die Nacht zubringen) einen ganz bedeutungslosen Nebenumstand in unverständlicher Weise hervorheben. Auch *συναλισκόμενος*, von späterer Hand in *συναλισγόμενος* korrigirt, ist entweder sinnloser Schreibfehler für *συναλιζόμενος* oder ein sachlich und sprachlich unglücklicher Versuch einer Annäherung an *ἀλισγέω* (Mal 1, 7; Sir 40, 29, *ἀλίσγημα* AG 15, 20).

[39]) Mit Symmachus stimmen die modernen Hebraisten Delitzsch (Komm. von 1859/60, II, 316) und Kautzsch in der Übersetzung des AT's (1894), wie Hieronymus im Psalterium juxta Hebraeos (ed. Lagarde p. 144 *neque comedere in deliciis eorum*) und auch Luther überein, wohingegen das in die vg aufgenommene Psalt. Gallic. mit *communicamus cum electis eorum* sich an LXX (*οὐ μὴ συνδυάσω μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτῶν*) anschließt, nur daß *συνδυάζειν μετά τινος* noch ärger ist als *communicare*, da es eigentlich nur auf zwei paßt, die unter einer Decke stecken.

welcher diese Recension des Clemensromanes hervorgegangen ist, die Eucharistie mit Brot und Salz ohne Wein gefeiert werden soll, diese Feier mit *ἄρτου καὶ ἅλατος* (oder auch nur *ἁλῶν*) *μεταλαβεῖν* bezeichnen. Sie leiten also das sicherlich aus AG 1, 4 entlehnte *συναλίζεσθαι* von *ἅλς* ab und verstehen es von einer gemeinsamen Mahlzeit sonderlich feierlicher Art [40]). Diese Art von Ebjoniten, die mit der kanonischen Literatur der Kirche, in der sie ihre Sonderlehre zu verbreiten suchten, sich ziemlich vertraut gemacht hatten, ließen sich also durch AG 1, 4 an die Abendmahlsfeier erinnern. In der Tat ist doch nur zu sagen, daß das richtig verstandene Wort in bestem Einklang damit steht, daß gerade Lc auch sonst auf das Essen und Trinken des Auferstandenen im Kreise der Jünger ein größeres Gewicht legt, als irgend ein anderer Evangelist [41]). Auch die Form des Ausdrucks ist tadellos, mag man hinter *συναλ.* das für *A* glänzend bezeugte *μετ᾽ αὐτῶν* [42]) als ursprünglich gelten lassen oder nicht. Bezeichnet *συναλ.* für sich Beteiligung an einem gemeinsamen Mahl, ein zu Tische sitzen,

[40]) An der Hauptstelle hom. 13, 4 wird es dreimal (ed. Lagarde p. 134, 15. 21. 23) in dem weiteren Sinn gebraucht und im Verhältnis zu den unrein lebenden Heiden für untunlich erklärt, dazwischen aber gesagt: *πλὴν . . . βαπτίσαντες αὐτοὺς τρισμακαρίᾳ τινὶ ἐπονομασίᾳ, τότε αὐτοῖς συναλιζόμεθα.* In 13, 11 und 14, 1 werden ein mindestens eintägiges Fasten, Taufe am nächsten Morgen und *ἁλῶν μεταλαβεῖν* am Abend des Tauftages als zusammengehörige Handlungen bezeichnet cf Just apol. I, 65. 66. Die Abendmahlsfeier vollzieht Petrus p. 141, 11 folgendermaßen: *τὸν ἄρτον ἐπ᾽ εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας,* woran sich dann, wie es scheint, noch ein allgemeines *ἑστιᾶσθαι* anschließt. Cf Diamart. Jacobi 4 p. 5, 27; hom. 4, 1; 6, 26, besonders aber hom. 11, 34: *συνήθως ἁλῶν σὺν τοῖς φιλτάτοις μεταλαβὼν ηὐξάμενος.* In der Parallele zu hom. 14, 1: recogn. VII, 38 ist aus dieser abendlichen Abendmahlsfeier ein Frühmahl geworden; es wird auch recogn. I, 63 die Eucharistie mit der Taufe zeitlich nahe gerückt, aber von Salz und von *συναλίζεσθαι* im ganzen Buch nichts gesagt. — Daß der Vf der Homilien die AG kannte, zeigt sich auch anderwärts, wenn auch nicht so handgreiflich wie in den Recognitionen, besonders deren erstem, den „Anabathmen des Jakobus" entlehnten Teil.

[41]) Lc 24, 30. 42; AG 10, 41. Vergleichbar ist auch Lc 13, 26, obwohl dort nicht von der Zeit nach der Auferstehung die Rede ist. In den übrigens vergleichbaren Stellen Mt 7, 22f.; 25, 44 fehlt das Essen und Trinken im Beisein Jesu. Ob Jesus bei dem Jo 21, 5. 13 berichteten Vorgang selbst mit den Aposteln gegessen hat, ist mindestens zweifelhaft. Wenn man aus Worten wie Mt 26, 29; Mr 14, 25 scheint schließen zu dürfen, daß dies überhaupt in den 40 Tagen nach der Auferstehung Jesu nicht geschehen sei, ist doch zu beachten, daß der genauere Bericht des Lc 22, 15f. nicht vom Essen und Trinken überhaupt, sondern vom Passamahl redet.

[42]) Dies bezeugen D lt[1] d e g. sy[1. 2] (sy[2] ohne Randglosse von sy[3], also wohl sicher auch sy*), sah cop (nicht zu vergleichen ist ein *αὐτοῖς* an dieser Stelle in ACE, die dafür kein *αὐτοῖς* hinter *παρήγγειλεν* haben. Diese Worte als ein sachlich naheliegendes Interpretament und somit als Glosse zu dem *συν-* im Verbum zu beurteilen, empfiehlt sich schon angesichts der frühzeitigen weiten Verbreitung nicht, aber auch darum nicht, weil d dieses *συν-* durch *simul* (*convivens*) ausdrückt und trotzdem *cum eis* folgen läßt.

so bedurfte es des μετ᾽ αὐτῶν um so weniger, da das αὐτοῖς hinter παρήγγειλεν nur ausdrücklicher sagt, was nach dem Zusammenhang mit v. 3 ohnehin außer Zweifel steht, daß nämlich Jesus mit niemand anders, als mit den Ap. Tischgemeinschaft gepflogen hat. Es konnte daher Lc in der zweiten Ausgabe das μετ᾽ αὐτῶν als entbehrlich streichen. Auch dann noch war für jeden gutwilligen Leser deutlich, daß alle in v. 4—8 berichteten Reden und Gegenreden Tischgespräche Jesu mit den Ap. waren, also nicht im Freien oder auf einer Wanderung, sondern in einem Hause an gedeckter Tafel stattgefunden haben. Genau so deutlich und mit dem gleichen Recht, wie Jo 13, 2 mit καὶ δείπνου γενομένου von einer allgemeinen Aussage über das Verhalten Jesu zu seinen Jüngern am letzten Abend zur Erzählung von der Fußwaschung übergeht [43]), sagt Lc „und zu Tische sitzend (d. h. bei gemeinsamer Mahlzeit), befahl er ihnen, von Jerusalem sich nicht zu entfernen, sondern auf die Verheißung des Vaters zu warten". Wie Lc 24, 49 wird auch hier der hl. Geist zunächst als ein von Gott dem Vater verheißenes Gut bezeichnet, was aus zahlreichen Stellen der atl Propheten leicht nachgewiesen werden konnte [44]). In deren Fußtapfen tretend hatte der Täufer, der mehr als ein Prophet war (Lc 7, 26), diese Verheißung wieder aufgenommen und dahin näher bestimmt, daß der ihm an Kraft weit überlegene Mann, welcher demnächst kommen und die Gottesherrschaft auf Erden gründen werde, zu diesem Werk neben dem Feuer des Gerichts auch hl. Geist anwenden werde, welchen er denen, die durch Buße dem Gericht entrinnen, spenden wird (Lc 3, 16 Bd. III[3. 4], 196 f.). Hieran anknüpfend bezeichnet sich Jesus Lc 24, 49 als den, welcher den längst von den Propheten verheißenen Geist demnächst den Ap. senden werde. Eben damit schließt er sich aber auch der langen, bis zu Johannes dem Täufer reichenden Kette der Propheten an, durch deren Vermittlung sein Vater die Sendung eines neuen Geistes verheißen hat; und nicht erst jetzt nach seiner Auferstehung, sondern schon während seines früheren Verkehrs mit den Jüngern hat er bei mehr als einer Gelegenheit die alte Verheißung erneuert, teils in der Form, daß er sich selbst als den Absender des Geistes bezeichnet (Jo 15, 26; 16, 7), oder doch in mannigfaltiger Weise auf seine persönliche Beteiligung an der Erfüllung der alten Verheißung hinweist (Jo 14, 16. 26), teils ohne jeden solchen Hinweis (Lc 11, 13; 12, 12 cf Jo 7, 38 f.). So stellt sich Jesus auch hier (4^b—5) nur als den prophetischen Lehrer dar, der seine Jünger schon vor seiner Auferstehung auf die alte, vom Täufer erneuerte Verheißung hingewiesen hat und jetzt ihnen verkündigt, daß sich diese Verheißung

---

43) Bd IV[5. 6], 534 f., besonders A 14. 15 daselbst, auch hier oben A 31.

44) Jes 44, 3; Ez 11, 19; 36, 26 f.; Joel 3, 1—4 (cf AG 2, 16 ff.); Sach 12, 10.

nach nur wenigen Tagen an ihnen erfüllen werde. Noch deutlicher als nach dem gewöhnlichen Text tritt diese Betrachtungsweise in *A* hervor, worin (4[b]) statt *ἣν ἠκούσατέ μου* zu lesen war *ἣν ἠκούσατέ φησιν διὰ τοῦ στόματός μου* und 5[b] hinter *βαπτισθήσεσθε* zunächst folgt *ὃ καὶ μέλλετε λαμβάνειν*. Das *διὰ τοῦ στόματός μου* ist eine der atl Redewendungen, welche Lc da, wo er die Urapostel wie auch die Mutter Jesu redend einführt, reichlich gebraucht [45]), daher auch hier passend anwendet, wo Jesus der Redende ist. Ebenso natürlich erscheint aber auch, daß er in *B* durch Streichung der entbehrlichen Worte das ohnehin überlastete Satzgefüge erleichterte. Das vorangehende *φησίν* soll den Übergang aus der Oratio obliqua (*παρήγγειλεν . . . περιμένειν* in die recta (*ἠκούσατέ . . . μου*) erleichtern [46]), konnte aber auch als entbehrlich fortfallen. Als das, was die Ap von Jesus oder durch seinen Mund vorlängst gehört haben, ist zunächst genannt die Verheißung des Vaters, also die schon durch die alten Propheten ausgesprochene Verheißung, daß Gott am Ende der Zeiten einen neuen Geist über seine Gemeinde ausgießen werde. Da sie aber, ehe Jesus, wie vorhin gezeigt wurde, sie wiederholte, von dem Wassertäufer Johannes bildlich als eine dem bußfertigen Teil seiner Zeitgenossen geltende Verheißung als ein Getauftwerden mittelst hl. Geistes in nahe Aussicht gestellt worden war, so kann auch das Objekt der früheren Mitteilungen Jesu (*τὴν ἐπαγγ. τ. π. ἣν ἠκούσατέ μου*) durch den Satz (5[a]) *ὅτι Ἰωάννης—ἡμέρας* näher bestimmt und erläutert werden [47]). Daß uns in den Evv kein Wort Jesu dieses Wortlautes überliefert ist, dürfte um so weniger gegen diese Satzkonstruktion geltend gemacht werden, da Lc dem Pl 19, 35 ein Wort Jesu, von dem wir nicht einmal wissen, im Zusammenhang mit welchen in den Evv überlieferten Worten oder Handlungen Jesu dieser es gesprochen haben mag, mit der wesentlich gleichen Satzbildung einführen läßt: *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν κτλ.*

An das früher zu den Ap gesprochene Wort, woran Jesus

---

[45]) AG 1, 16; 3, 18. 21; 4, 25; 15, 7; Lc 1, 70. — cf *διὰ χειρός* = בְּיַד im st. constr. AG 2, 23; 7, 25; 11, 30 (vom Standpunkt der Jerusalemer, ebenso) 15, 23, dagegen *διὰ τῶν χειρῶν*, wo Lc selbständig erzählt 5, 12; 14, 3; 19, 11.

[46]) Dasselbe wird AG 19, 21 durch *εἰπών* erzielt (cf auch Lc 5, 24; Mt 9, 6), derartiges dagegen Lc 5, 14; AG 14, 27; 23, 22 unterlassen.

[47]) *ὅτι* kann hier nicht = *γάρ* stehen; denn die zukünftige Tatsache, daß die Ap. demnächst die vom Täufer in Aussicht gestellte Geistestaufe empfangen werden, kann das *ἠκούσατέ μου* weder begründen noch erklären. Vielmehr ist zu vergleichen das ein vorangestelltes Objekt exponirende *ὅτι* hinter *εὐαγγελίζεσθαι* AG 13, 32 f. (auch sachlich vergleichbar), *ἐπιγινώσκειν* AG 3, 10; 4, 13, *γινώσκειν* Jo 5, 42; Mt 25, 24, *εἰδέναι* 1 Kr 16, 15, *ἰδεῖν* Mr 12, 34, *θεᾶσθαι* Jo 4, 35, *λέγειν* Jo 8, 54 cf auch AG 19, 35 oben im Text. Es ist also eine gleichgiltige Zufälligkeit, daß im NT kein Beispiel für solchen Gebrauch von *ὅτι* hinter *ἀκούειν* vorliegt.

hier sie erinnert, und zwar an das darin enthaltene *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* hat Lc nach *A* wiederum, wie v. 3 nach allen Zeugen, in Form eines Relativsatzes eine selbständige Aussage angehängt und vor *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας* gestellt: *ὃ καὶ μέλλετε λαμβάνειν*. Also nicht bei jener früheren Gelegenheit, an welche Jesus die Ap. hier in einem Zwischensatz nur beiläufig erinnert, hat Jesus dies gesagt, sondern jetzt sagt er ihnen: „und diesen Geist sollt ihr nach wenigen Tagen empfangen". Indem *B ὃ καὶ μέλλετε* strich und dadurch *οὐ μετὰ π. τ. ἡμέρας* zu *βαπτισθήσεσθε* und eben damit zu der früheren Aussage Jesu zog, hat er sich derselben Freiheit in der Wiedergabe von Reden Jesu bedient, deren sich von den Evangelisten nur Johannes enthält, während Mt den stärksten Gebrauch davon macht, nämlich bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochene, aber sachlich zusammengehörige Aussprüche zu einer fortlaufenden Rede zu verbinden [48]). Während *B* mit *ἡμέρας* den mit *ἣν ἠκούσατε* begonnenen Zwischensatz und damit zugleich die ganze bei Gelegenheit der letzten gemeinsamen Mahlzeit an die Ap. gerichtete Ansprache des Auferstandenen (4. 5) abschließt, folgen in *A* als Abschluß derselben Ansprache noch die Worte *ἕως τῆς πεντηκοστῆς*. Dies kann nicht ein erklärender Zusatz zu der vorangehenden Zeitbestimmung *οὐ μετὰ π. τ. ἡμ.* oder gar eine von jüngerer Hand zugesetzte Glosse hiezu sein. Denn e r s t e n s könnte eine solche nur etwa *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς πεντηκοστῆς* lauten, gleichviel, ob man die fraglichen Worte als Zeitbestimmung für *μέλλετε λαμβάνειν* (nach *A*) oder für *βαπτισθήσεσθε* (nach *B*) auffassen sollte. Denn die Gottestaufe oder, was dasselbe ist, den Empfang des verheißenen Geistes konnten die Ap nicht „b i s z u Pfingsten", sondern nur am P f i n g s t t a g erleben. In dem zweiten Fall käme dazu z w e i t e n s die Unmöglichkeit, daß Jesus schon vor seinem Leiden den Pfingsttag als den Tag der Sendung des Parakleten oder des Empfangs der Geistestaufe bezeichnet haben sollte. Nur eine unbestimmte Zeitangabe wie „nicht lange nach diesen Tagen" oder „über ein Kleines" wäre am Platz gewesen. D r i t t e n s wird sich zu 2, 1 zeigen, daß die Form der dortigen Zeitbestimmung eine vorangegangene Erwähnung des Pfingstfestes als des Endpunktes der Wartezeit voraussetzt. Es dürfte demnach außer Zweifel stehen, daß *ἕως τ. πεντ.* den Zeitpunkt bezeichnet, bis zu welchem der bei Gelegenheit der letzten gemeinsamen Mahlzeit des Auferstandenen den Ap. gegebene, negativ und positiv ausgedrückte Befehl befolgt sein will. Lc hat also den in seiner ersten Ausgabe als eigentliche Parenthese behandelten Satz von *ἣν ἠκούσατε — ἡμέρας* in der zweiten Ausgabe durch Streichung der drei Wortgruppen *φησὶν διὰ τοῦ στόματος*,

[48]) In bezug auf Lc cf z. B. das über die Bergpredigt Bd. III$^{3 \cdot 4}$, 296 ff. Gesagte.

ὃ καὶ μέλλετε λαμβάνειν und *ἕως τῆς πεντηκοστῆς* zu einem sich bequem in die Periode einfügenden Zwischensatz umgestaltet und zugleich einen der Hauptzwecke der Umarbeitung, die Darstellung zu kürzen, vollkommen erreicht [49]).

Mit dem überaus häufig von ihm gebrauchten *μὲν οὖν* [50]) macht Lc den Übergang zu einem neuen, zugleich aber durch das vorher Erzählte veranlaßten Vorgang, zu einer Frage der Ap und der Antwort Jesu (v. 6—8). Die Fragenden werden nicht als Ap bezeichnet, sondern durch *οἱ συνελθόντες* als die Versammelten, um nach der längeren Rede Jesu noch einmal an die gesellige Vereinigung zu erinnern, bei deren Gelegenheit die folgenden wie die vorigen Worte gefallen sind. Die Frage selbst aber: „Herr, ob du in dieser Zeit dem (Volk) Israel die Königsherrschaft wiederherstellst?" knüpft unmittelbar an die Ankündigung der demnächstigen Geistestaufe an. Der Täufer hatte von dieser Taufe als dem wesentlichen, positiv wirkenden Mittel der Herstellung der Gottesherrschaft neben dem Feuer des im Gericht sich offenbarenden Zornes Gottes geredet, und hatte die Erteilung dieser Taufe als die wesentliche Aufgabe des ihm auf dem Fuße folgenden Reichsgründers hingestellt. Darum waren die Ap., die sich zu einem Teil an Johannes den Täufer als Schüler angeschlossen, ohne Frage aber sämtlich der Predigt und Taufe des Johannes sich unterworfen hatten und nicht zum wenigsten durch dessen Zeugnis zur Anerkennung Jesu als Messias geführt worden waren, wohl berechtigt zu der Erwartung, daß Jesus gleichzeitig mit der Sendung des Geistes auch dem so lange geknechteten Volke Israel zu der ihm verheißenen Königsherrschaft oder führenden Stellung in der verheißenen Gottesherrschaft auf Erden verhelfen werde. Wenn der Täufer dem Pochen der Unbußfertigen auf ihre Abrahamssohnschaft scharf entgegengetreten war, so hatte er doch ebensowenig wie Jesus mit einem einzigen uns überlieferten Wort den Sonderberuf Israels in Frage gestellt oder gar für erloschen erklärt. Und Lc hebt wie kein anderer Erzähler des NT's diese auf Gottes Gnade und Verheißung gegründete Sonderstellung Israels hervor [51]). In dem Maße, in welchem die Ap zu festem Glauben an die leibhaftige Auferstehung Jesu gekommen waren (Lc 24, 36—43), mußten auch ihre durch den schmachvollen Tod Jesu erschütterten Hoffnungen (Lc 24, 21) wieder lebendig werden; und

---

[49]) Hierüber ausführlicher Forsch IX, 26, 176. 329, dazu aber noch Haußleiter, Vict. Petab. opera p. LXXII zu de fabrica mundi c. 8 p. 77, 22.

[50]) Im Ev nur einmal (3, 18), dagegen 27 mal AG, nur 2 mal Jo (19, 24; 20, 30). Mt Mr (abgesehen von 16, 19 wie in LXX) gar nicht, auch bei Pl nur etwa Phl 2, 23 vergleichbar. Über das sehr anders gemeinte *μενοῦν* und *μενοῦνγε* Lc 11, 28 s. Bd VI, 454 A 15; 508 A 35.

[51]) Lc 1, 14—17. 32—33. 54—55. 68—79; 2, 10—14. 25—38; 9, 20; 13, 16. 35; 19, 9—11. 37—44; 22, 30; AG 2, 22—36; 3, 13—26 etc.

in bescheidenem, nicht wie früher manchmal in ehrgeizigem und begehrlichem Ton sprechen sie die größte Hoffnung für ihr Volk aus[52]). Eine starke Abweichung von *B* zeigt hier *A*, wenn man den hauptsächlich nach lt[1] von mir rekonstruirten Text gelten läßt[53]): *εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκατασταθήσῃ; καὶ πότε ἡ βασιλεία τοῦ* (oder *τῷ*) *Ἰσραήλ*; d. h. „Wirst du in dieser Zeit dich wieder sichtbar darstellen? und wann wird das Reich (die Königsherrschaft) Israels (verwirklicht werden, oder dem Volk Israel wieder zu teil werden)". Der Gedanke ist im wesentlichen der gleiche wie in *B*; aber die Teilung in zwei Fragen läßt Raum für die Vorstellung, daß gleichzeitig mit der Sendung des Geistes in die Herzen der Gläubigen die sichtbare Wiedererscheinung Jesu im Kreise seiner Gemeinde eintreten, die Wiederherstellung der verscherzten Königsherrschaft Israels aber erst in einem anderen, späteren Zeitpunkt eintreten werde. Der Hauptgedanke ist auch verwandt mit dem des uralten Einschubs zwischen Mr 16, 14 und 15, den wir früher nur durch eine stark verkürzende lat. Wiedergabe des Hieronymus, seit einigen Jahren aber auch vollständig im Original durch eine der aus einem ägyptischen Kloster stammenden, von dem Amerikaner Freer erworbenen und nach ihm genannten Hss kennen[54]). Dieser aller Wahrscheinlichkeit nach aus derselben

[52]) Der nicht klassische Gebrauch von *εἰ* in direkter Frage (Lc 22, 49; AG 7, 1; 19, 2; 21, 37; 22, 25; Gen 43, 7; 2 Sam 2, 1) drückt meistens ähnlich, wie unser „ob du das wohl tust?" einerseits den Zweifel aus, ob das der Fall sei, andrerseits den lebhaften Wunsch, eine bejahende Antwort zu bekommen.

[53]) Forsch IX, 131 Erl 4, S. 330 Erl. 4. Ob *ἐπηρώτων* wirklich für *A*, *ἠρώτων* für *B* ausschließlich in Anspruch zu nehmen ist, mag man bezweifeln. Beide Verben sind dem Lc gleich geläufig; er scheint *ἐπερ.* zu gebrauchen von Fragen, die durch vorangegangene Rede oder Handlung eines anderen, meistens des Gefragten veranlaßt sind (Lc 2, 46; 3, 10; 6, 9; AG 5, 27; 23, 34), *ἐρωτᾶν* von Fragen oder Bitten aus eigener Initiative Lc 4, 38; 5, 3; 22, 68; AG 10, 48). Darnach wäre *ἐπερ.* hier mehr lucanisch als *ἐρωτ.*, und nur die allgemeine Neigung zu kürzen, könnte *B* zur Änderung bestimmt haben. — Nicht ganz sicher ist auch, ob in *A* mit D (jüngere Korrektur in *ω* nicht sicher zu lesen) E (von Tschd. in der Ed. VIII übergangen, in der Ausg. des Codex von 1870 deutlich *τοῦ*), auch wohl sah *τοῦ Ἰσρ.* oder wie in *B* *τῷ Ἰσρ.* zu lesen ist.

[54]) Cf Gregory, Das Freerlogion, 1908 S. 30 in moderner Schrift, außerdem in einem von Gregory nur wenig emendirten Text, S. 31 im Facsimile. Über das Citat des Hieronymus s. m. Gesch. des Kanons II, 919. 935f. und Theol. Ltrbl. 1893 Sp. 591—594, zugleich über die Entdeckung des „Presbyters Aristion" als Vf's des gewöhnlichen Marcusschlusses (16, 9—20) durch F. C. Conybeare, Expositor Oct. 1893 p. 241—254. Stammt der vulgäre Text von Mr 16, 9—20 oder vielmehr des mittleren Hauptstückes Mr 16, 14—18 von dem „Presbyter Aristion", dem „Jünger des Herrn", welchen Papias mit dem „Presbyter Johannes" zusammen als eine seiner Hauptquellen genannt hat, also aus dem Werk des Papias, so ist auch überwiegend wahrscheinlich, daß die von Hieronymus in Abkürzung citirte, in dem Freerlogion vollständig erhaltene Weiterung nachträglich aus dem Werk des Papias zwischen Mr 16, 14 und 15 eingeschoben worden ist.

Quelle, aus welcher der gewöhnliche Marcusschluß geschöpft ist, d. h. aus dem Werk des Papias in den vulgären Text eingetragene Zusatz verdient um so mehr hier erwähnt zu werden, als es sich dabei gleichfalls um ein Gespräch zwischen Jesus und den Ap. bei Gelegenheit einer letzten gemeinsamen Mahlzeit unmittelbar vor der Himmelfahrt handelt. Dazu kommt, daß die Untersuchung der v. 18f. folgenden Erzählung vom Ende des Judas uns wiederum nötigen wird, eine durch das Werk des Papias uns übermittelte Überlieferung in Betracht zu ziehen. Es möge daher hier eine Übersetzung dieses sogenannten Freer-Logions mit Einschluß des letztvorangegangenen Satzes Platz finden: „Später offenbarte er sich den Elfen, während sie bei Tische saßen[55]) und schalt ihren Unglauben und ihre Herzenshärtigkeit, daß sie (nämlich) denen, die ihn nach seiner Auferstehung gesehen hatten, nicht geglaubt hatten. Und sie versuchten sich zu rechtfertigen[56]) und sagten: Dieser Weltlauf der Gesetzlosigkeit und des Unglaubens ist unter dem Satan, welcher (Weltlauf) infolge der (Wirkung der) unreinen Geister die Wahrheit Gottes nicht Kraft gewinnen läßt[57]). Darum

[55]) Anders als so ungenau läßt sich der Satz kaum übersetzen: *ὕστερον ἀνακειμένοις αὐτοῖς, τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη.* Ähnlich frei schon Hier. *postea cum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus.* In Wirklichkeit ist *τοῖς ἕνδεκα* nachträgliche Apposition zu dem nach v. 13 (*τοῖς λοιποῖς*) zu verstehenden *αὐτοῖς.* Da der Satz Einleitung zu einem Gespräch ist, welches auf den Missionsbefehl (Mr 16, 15) hinausläuft, wie AG 1, 4 im Verhältnis zu 1, 8, so bestätigt er die obige Deutung von *συναλιζόμενος.*

[56]) So übersetze ich das Imperf. *ἀπελογοῦντο* (cod. *-τε*) im Unterschied von *ἀπελογήσαντο.*

[57]) Der cod. bietet: *ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν, ὁ μὴ ἐῶν τὰ ὑπὸ τῶν πνευμάτων ἀκάθαρτα τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν.* Statt dieses offenbar verderbten Textes gibt Hier. c. Pelag. II, 15 Vall. II, 758 *Saeculum istud sub satana est* (so nach einem cod. Vat., die anderen *substantia*), *quae* (lies *qui*) *non sinit per immundos spiritus veram dei apprehendi virtutem.* Gregory S. 30. 32. 39 wollte ὃ (statt ὁ) *ἐῶν* gelesen haben, konnte aber so nicht zu einer sprachlich und logisch möglichen Konstruktion gelangen. Während der cod. die sinnlose Wortfolge ergibt: „welcher die von den Geistern (welcher Geister?) unreinen (verunreinigten Dinge) nicht läßt die Wahrheit Gottes ergreifen" (wohinter dann noch ein unverständliches *δύναμιν* folgt), empfiehlt sich das von Hier. bezeugte *per immundos spiritus* sofort durch den ntl Sprachgebrauch *τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα* Mr 3, 11; 5, 13; 6, 7 oder *τὰ ἀκ. πν.* Lc 4, 36, artikellos Lc 6, 18; AG 5, 16. Weniger durch die Wortstellung als durch die Vergleichung von Stellen wie AG 4, 13; 10, 34; 25, 25; Eph 3, 18 scheint ferner die Verbindung von *καταλαβέσθαι* mit *τὴν ἀλ. τ. θεοῦ* als Objekt nahegelegt zu werden, aber das folgende artikellose *δύναμιν* verbietet diese Verbindung, da es ja nur Objekt zu *καταλαβέσθαι* sein kann cf AG 1, 8 *λήμψεσθε δύναμιν.* Wie stark die göttliche Wahrheit an sich sein mag, so bleibt sie doch in dem gegenwärtigen Weltlauf vielfach unkräftig und wirkungslos. Die Verhältnisse in diesem Äon lassen die Wahrheit nicht zu Kräften kommen, und zu dem Wort der Apostel, der berufenen Verkündiger der göttlichen Wahrheit in der Welt, muß die immer

offenbare jetzt deine Gerechtigkeit. [So][58]) sagten jene zu Christus und Christus sprach zu ihnen: Erfüllt ist die Grenze der Jahre der Herrschaft Satans; aber es nahen andere gefährliche [Jahre] auch für diejenigen, zu deren Bestem ich, nachdem sie gesündigt hatten, in den Tod dahingegeben wurde[59]), damit sie zur Wahrheit zurückkehren und nicht mehr sündigen, damit sie die geistliche und unvergängliche Ehre der Gerechtigkeit im Himmel ererben. Aber ziehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung." Also nicht sofort wird Jesus den Wunsch der Jünger erfüllen. Zunächst sind schwere Zeiten für sie zu erwarten (cf Lc 17, 24; 18, 7; 21, 12—19), aber nicht nur für sie, sondern auch für die Juden, die sich der durch Jesus bezeugten Wahrheit Gottes wiedersetzt und sich an

---

wieder von Gott zu verleihende Kraft hinzukommen cf 1 Th 1, 5; 1 Kr 2, 4; 2 Kr 6. 7. Das von Hier. vorausgesetzte *τὴν ἀληθινὴν* (statt *ἀλήθειαν*) *τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν* ergibt, abgesehen von der gekünstelten Vorstellung, die sonderbare Vorstellung von einer wahren im Gegensatz zu einer nur scheinbaren Kraft Gottes. Hat Hier. sich hierin offenbar von dem uns erhaltenen Original verirrt, so verdient er erst recht keinen Glauben für die im Griechischen unmögliche Fassung von *ὁ μὴ ἐῶν* als Apposition zu *τὸν σατανᾶν*, anstatt zu *ὁ αἰὼν οὗτος*, wenn anders das überlieferte *quae* in *qui* (s. vorhin) und nicht etwa in ein auf *saeculum istud* zurückzubeziehendes *quod* zu verbessern ist. Abgesehen von der handgreiflichen Verwirrung in bezug auf die unreinen Geister bedarf der griech. Text keiner Verbesserung. Es wird also zu lesen sein: *ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀν. κ. τ. ἀδ. ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν, ὁ μὴ ἐῶν* (ohne *τὰ*) *ὑπὸ τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν*. Die unleugbare Härte dieser Konstruktion verleitete den oder die griech. Abschreiber zu Änderungen, die schließlich in völliger Sinnlosigkeit endigen, den gelehrten Hier. aber, der auch sonst nicht selten seinem Gedächtnis zu sehr vertraut hat, zu äußerlich glatt dahinfließenden Willkürlichkeiten, die erst die Wiederentdeckung des Originals ans Licht gezogen hat. Einigermaßen hart, aber keineswegs unmöglich ist auch das *ὑπὸ τῶν πν. τ. ἀκ.* zur Bezeichnung einer von unreinen Geistern ausgehenden Wirkung, während doch nicht diese, sondern der von ihnen bewohnte und in seiner Art bestimmte Äon es ist, der es nicht dazu kommen läßt, daß die Wahrheit Gottes Kraft gewinnt und in der Welt zur Herrschaft kommt, cf Ap 6, 8; Buttmann Ntl. Gr. S. 293; Winer § 47, 5. Aufl. S. 332.

[58]) Hinter *ἤδη* konnte *ὧδε* im Sinn von „so" leicht ausfallen.

[59]) *ἀλλὰ ἐγγίζει ἄλλα δεινὰ* (cod. *δινα*) *καὶ ὑπὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων παρεδόθην εἰς θάνατον κτλ.* Zu Konjekturen liegt kein Anlaß vor. Aus dem vorigen *ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν* ergänzt sich *ἔτη* zu *δεινά*. Da im vorigen kein Substantiv steht, von dem *ὑπὲρ ὧν κτλ.* als einfacher Relativsatz abhängen könnte, was ohnedies durch *καί* davor ausgeschlossen ist, so liegt eine Attraktion vor, die entweder in *ὑπέρ* oder *ἐκείνων*, *ὑπὲρ ὧν* oder, was den Vorzug verdient, in *ἐκείνοις*, *ὑπὲρ ὧν* aufzulösen ist, woraus sich obige Übersetzung ergibt. Mit *δεινά* (sc. *ἔτη*), ein im NT unerhörtes Wort (nur *δεινῶς* zweimal) läßt sich vergleichen *καιροὶ χαλεποί* 2 Tm 3, 1, *ἡμέραι πονηραί* Eph 5, 16; 6, 13.

ihm versündigt haben (Lc 19, 41—44; 20, 14—18; 21, 20—24), für die er aber auch sein Leben geopfert hat, damit ihnen darnach ewiges Heil zu teil werde (Lc 23, 34; AG 3, 13—23; 7, 60). Dies stimmt auch insofern mit der AG überein, als auch nach dieser für das so schwer verschuldete Israel noch „Zeiten des Aufatmens“ in Aussicht gestellt werden, und auch Israel an der „Wiederherstellung aller Dinge“ seinen Anteil empfangen soll [60]).

Eben dies bestätigt Jesus durch seine Antwort auf die Frage der Jünger (v. 7) *οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς κτλ.*. So nach *B*. Nach der wahrscheinlichen LA von *A* [61]) hat Jesus, wie in der großen eschatologischen Rede nach Mr 13, 32 = Mt 24, 36, ein Wort, das Lc im Ev nicht berichtet hat, sich selbst nicht ausgeschlossen von den Menschen, die über den Zeitpunkt, wann er wieder in der sichtbaren Welt sich darstellen und die Königsherrschaft Israels wieder aufrichten werde, nichts erfahren und wissen können, wenn er auch nicht so ausdrücklich wie dort sich zu den Menschen rechnet, die, ebenso wie die Engel, kein chronologisches Wissen um die Ereignisse besitzen können, nach welchen die Jünger ihn befragt hatten. Eben damit aber hat er nach *A* wie nach *B* die Ereignisse selbst, über deren Zeit die Jünger belehrt sein wollten, als mit Sicherheit zu erwartende Tatsachen anerkannt. Warum sie wie er selbst über deren zeitliche Nähe oder Ferne nichts wissen können und sollen, erklärt er durch den Satz, daß der Vater die Bestimmung hierüber in sein eigenes freies Verfügungsrecht gestellt hat [62]). Das heißt aber, daß Gott

---

[60]) AG 3, 21. 22; zu *ἀποκατάστασις*, im NT nur hier s. Schweigh. Lex. Polyb., Hobart p. 194 viele Beispiele aus Aretaeus, Dioscorides, den Zeitgenossen des Lc, und aus Galenus. Das Verbum Lc 6, 10 u. Parall.; ferner Mt 17, 11; Mr 9, 12; Hb 13, 19, häufig auch dies bei Polyb.

[61]) Über die Schwankungen besonders der Lateiner s. Forsch IX, 26. 131 (Erl. 5), aber auch der Griechen und Syrer S. 241. 331. Ziemlich sicher scheint darnach, daß *A* *γνῶναι χρόνον* st. *χρόνους*, wahrscheinlich auch, daß er *οὐδεὶς δύναται γνῶναι τὸν χρόνον, ὃν ὁ πατὴρ κτλ.* darbot, was an Mr 13, 32 = Mt 24, 36 anklingt, wohingegen *B* mit auffälligem Anklang an 1 Th 5, 1 (*περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι*) geschrieben hat. Gleichgiltig ist die große Mannigfaltigkeit der Überlieferung in bezug auf die einleitenden Worte: *εἶπεν, καὶ εἶπεν, εἶπεν δέ*, mit und ohne *πρὸς αὐτούς* oder *αὐτοῖς*.

[62]) Richtig Luther: „welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat“, nur daß er dem *ἰδίᾳ* nicht gerecht wird. Mit dem Wortlaut *οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ* verträgt es sich nicht, etwa unter Berufung auf AG 17, 26. 31 zu übersetzen: „welche Zeiten er in seiner Macht festgesetzt, im voraus bestimmt hat“. Wie sollte das durch *τίθεσθαι* (statt *ὁρίζειν, ἱστάναι, τάσσειν*) *χρόνους* ausgedrückt werden können? und wie käme das *ἰδίᾳ* zu seinem Recht, welches wenigstens von Lc niemals = tonlosem *αὐτοῦ* gebraucht wird, sondern einen Gegensatz dazu ausdrückt, daß Jesus oder ein anderer Mensch oder Engel auf die noch nicht getroffene zeitliche Bestimmung der fraglichen Ereignisse einen Einfluß auszuüben hätte? In den Spuren der Lehre Jesu und der Apostel (cf auch 2 Pt 3, 9—15) wandeln

diese Bestimmung noch nicht getroffen und noch nicht dem Menschen offenbart, sondern noch in seiner Hand hat [63]). Dieselbe Anschauung tritt zu Tage, wenn Jesus Mr 13, 20; Mt 24, 22 von der Verkürzung der letzten Leidenszeit der Gemeinde durch Gott selbst redet. Der Lauf der Weltgeschichte gleicht nach der Anschauung Jesu nicht dem Uhrwerk, welches die Stunden durch lauten Schlag ankündigt und schließlich abläuft, wie sein Schöpfer und Besitzer es im voraus eingerichtet hat, sondern eher dem Lebenslauf des Menschen, dem der lebendige Gott belebend, leitend und bestimmend innewohnt. Nur so vertragen sich die Selbstbekenntnisse Jesu von seinem Nichtwissen und Nichtlehren in bezug auf die Zeitläufe und Zeitpunkte des Weltendes mit dem namentlich im 4. Ev so häufigen Zeugnisse von seiner vollen Teilnahme an allem Wollen, Können und Tun Gottes (Jo 3, 35; 5, 20; 13, 3; 16, 15; Mt 11, 27; 28, 18; Lc 10, 22). Über Dinge, die kein Mensch wissen kann, sollen die Ap. nicht grübeln und von Jesus keine Auskunft verlangen, sondern sollen auf die Erfüllung der Verheißung von der Sendung des Geistes warten (v. 4), oder, wie dieselbe Sache jetzt (v. 8) benannt wird, „Kraft empfangen, indem der hl Geist über sie kommt, und alsdann sollen sie Zeugen Jesu sein sowohl in Jerusalem, als auch in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde". Da v. 4 und ebenso Lc 24, 49 das vorläufige Verbleiben in Jerusalem, und nicht etwa im hl. Lande, nachdrücklich eingeschärft wird, so ist gleich das erste hinter *Ἰερουσαλήμ* [64]) folgende *καί* und nicht etwa erst das dritte vor *ἕως ἐσχάτου τ. γ.* als Korrelat zu *τέ* anzusehen. Das nächste, nicht so rasch zu erledigende Arbeitsfeld der Ap. ist Jerusalem. Die Mutterstadt [65]) der atl Gemeinde und der gesamten über die Welt zerstreuten Judenschaft soll dies auch für die Gemeinde Jesu werden; wohingegen jede Predigt außerhalb Jerusalems, zumal die in Samaria, schon den Übergang zur Welt- und Heidenmission bildet. Was die Ap. predigen sollen, ist hier nicht geradezu gesagt; denn *ἔσεσθέ μου* [66])

---

nicht die chronologischen Ausleger der johanneischen Apokalypse, sondern die, welche mit P. Speratus singen und sagen: „Die Hoffnung wart't der rechten Zeit, Was Gottes Wort zusaget. Wenn das geschehen soll zur Freud, Setzt Gott kein' g'wisse Tage".

[63]) Cf *ἔχει ἐξουσίαν* Rm 9, 21; 1 Kr 7, 37; 9, 4—6.

[64]) *Ἰερουσαλήμ* (nicht *Ἱερουσ.* zu schreiben) hier, wo Lc Jesus reden läßt (cf Lc 13, 4. 33. 34; 18, 31; 21, 20. 24; 23, 28, auch 24, 18, aber auch in der Erzählung des Ev's meistens z. B. Lc 2, 25. 38. 41. 43 ff.), dagegen AG 1, 4, wo Lc selbst redet und beinah überall in der AG, *Ἱεροσόλυμα*, selten im Ev 2, 22; 13, 22; 19, 28; 23, 7.

[65]) So nennt Philo c. Flacc. 7. 36 Jerusalem. Dieselbe Anschauung liegt zu grunde Gl 4, 25 f.; Hb 12, 22; Ap 3, 12; 21, 2. 10.

[66]) Für diese LA von A cf AG 13, 31; 22, 20 auch 10, 41 *μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἡμῖν*, und 1 Kr 15, 15 „von Gott be-

μάρτυρες bedeutet zunächst nur, daß Jesus sie als Zeugen bestellt. Da aber jeder, der einen als Zeugen anwirbt und als Zeugen aufzutreten veranlaßt, dies in der Erwartung zu tun pflegt, daß der Zeuge für ihn und seine Sache eintreten werde, so ist damit auch angedeutet, daß die Ap. als Zeugen für ihn eintreten, was die LA von *A* *ἔσεσθέ μοι μ.* geradezu zum Ausdruck bringt[67]). Durch beide LAen sind sie als die Fortsetzer der Predigttätigkeit Jesu, des „treuen Zeugen" Gottes (Ap 1, 5), welcher sich selbst als den von Jesaja verheißenen Prediger des Ev's eingeführt hat (Lc 4, 17—21). Als solche haben sie wie er die von ihm begründete Königsherrschaft Gottes (AG 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31), Sündenerlaß und Friede für die Bußfertigen zu verkündigen (Lc 24, 47; AG 2, 38; 10, 36). Da aber das zweite Buch des Lc die Weiterführung und Vollendung des gesamten Tuns und Lehrens Jesu durch die Ap. darstellen soll (s. oben S. 13 f.), so haben sie auch die Taten und Erlebnisse Jesu, darunter auch diejenigen, die damals noch nicht geschehen waren, in das Licht der Wahrheit zu stellen, und diejenigen Erkenntnisse, die damals dem Volk noch nicht gepredigt werden konnten, aller Welt zu verkündigen. So mußten die Ap. in ihrer Predigt Zeugen der gesamten Geschichte Jesu (Lc 24, 48; 5, 32; 10, 23), vor allem aber Zeugen seiner Auferstehung werden (AG 2, 32; 3, 15). Ja, er selbst und seine Auferstehung wurde, kurz gesagt, das eigentliche Objekt ihres *εὐαγγελίζεσθαι* (AG 8, 35; 11, 20; 17, 18) und ihres Zeugens[68]). Vermöge einer in der Natur der Sache liegenden Dehnbarkeit des Begriffs *μάρτυρες τοῦ Ἰησοῦ* hat Jesus die Ap. nicht nur als die von ihm bestellten und für ihn eintretenden Zeugen, sondern auch als Zeugen über seine Person und sein Werk bezeichnet.

Wenn von diesem letzten Gespräch zwischen Jesus und den Aposteln (v. 4—8) mit *ταῦτα εἰπόντος αὐτοῦ* (nach *A*) oder *καὶ ταῦτα εἰπών* (nach *B*) zur Erzählung von der Himmelfahrt übergegangen wird, so scheint die Annahme berechtigt, daß Lc an irgend einer früheren Stelle unmerklich und stillschweigend eine Veränderung des Schauplatzes als geschehen vorausgesetzt habe. Denn das v. 4 ff. Erzählte hat sich bei Tische, also in einem Hause zugetragen, die v. 9—11 berichteten Vorgänge dagegen können nur unter freiem Himmel, nach v. 12 an oder auf dem Ölberg stattgefunden haben. Der Schein aber trügt. Denn **erstens** hat Lc am Schluß des Ev's, an den der Leser der AG bis dahin

---

stellte falsche Zeugen" wären die Ap, wenn sie im Widerspruch mit Gottes wirklichem Tun behaupteten, daß Gott Christum erweckt habe.

[67]) Cf AG 22, 15 und *μαρτυρεῖν τινι* Lc 4, 22; AG 10, 43; 15, 8; 22, 5; Rm 10, 2; Gl 4, 15, dasselbe pass. *μαρτυρεῖσθαι ὑπό τινος* AG 10, 22; 16, 2; 22, 12.

[68]) Cf AG 22, 18; 23, 11 *διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ*, überhaupt *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* 18, 25; 25, 19; 28, 23 cf auch 1 Joh 5, 9.

nicht nur durch den Inhalt, sondern auch durch die Form des Berichtes immer wieder erinnert wurde, das Verlassen des Ortes, wo das letzte Beisammensein Jesu mit den Ap. und deren Beauftragung mit der Predigt des Ev's in aller Welt stattfand, umständlich beschrieben (Lc 24, 50), womit auch gesagt war, daß die vorher (v. 44—49) berichtete Rede Jesu in einem Hause zu Jerusalem stattgefunden hat. Zweitens würde sich Lc mit seinem eigenen Ev, auf das er sich AG 1, 1 so unmißverständlich zurückbezieht, in Widerspruch gesetzt haben, und zwar ohne Stütze in aller sonstiger Überlieferung. Von den wiederholten Beauftragungen der Ap. mit der Missionspredigt durch den Auferstandenen hat keine einzige am Orte der Himmelfahrt stattgefunden. Die erste erfolgte in geschlossenem Raum zu Jerusalem vor der Auffahrt Jesu (Jo 20, 17. 19—23); eine zweite auf einem Berge in Galiläa (Mt 28, 16 bis 20)[69]); eine letzte nach dem Anhang des Mrev's, dessen Kern auf das Zeugnis eines Jüngers Jesu zurückgeht und zumal in der durch das Freerlogion uns erhaltenen und auch sonst mit AG 1, 4—8 so nahe sich berührenden Gestalt, bei Gelegenheit einer gemeinsamen Mahlzeit Jesu mit den Aposteln (Mc 16, 14—18), also in einem Hause zu Jerusalem (s. o. S. 23 ff.). Ebenso, wie gesagt, nach Lc 24, 44—51. Darnach hat Jesus an dem Ort und in dem Augenblick der Himmelfahrt wohl noch ein Wort der Segnung gesprochen, aber keine Aufträge mehr in bezug auf die Missionspredigt gegeben. Endlich drittens hat sich gezeigt, daß Lc an der einzigen früheren Stelle der AG, wo man den Scenenwechsel zwischen den Zeilen lesen mußte (v. 6), vielmehr auf den Anfang der Erzählung (v. 4) zurückgegriffen hat (s. o. S. 30), der Leser also auf dem Schauplatz der Erzählung von v. 4—5 festgehalten wird. Lc will also mit den einleitenden Worten von v. 9 nur sagen, daß die Auffahrt Jesu, auf die er schon 1, 1 hingewiesen hatte, nach den Tischgesprächen von v. 4—8 erfolgt sei. Daß sie nicht im Zimmer eines Hauses stattgefunden habe, sagte der einfältigste Leser sich selbst, und erfuhr es im schlimmsten Falle durch v. 12. Daß aber die Himmelfahrt noch an demselben Tage wie jene Tischgespräche stattgefunden habe, wird nicht nur Theophilus aus Lc 24, 44—51, sondern jedes Gemeindeglied jener Zeit aus der in dieser Hinsicht in sich widerspruchslosen Überlieferung gewußt haben. Auch die uns befremdliche Ausdrucksweise der einleitenden Worte von v. 9 widerspricht nicht der Art des Lc[70]).

Die Himmelfahrt beschreibt Lc (v. 9) nach *A* mit den Worten *νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν καὶ ἀπήρθη ἀπὸ ὀφθαλμῶν αὐτῶν*, also

[69]) Auch die Erzählungen Jo 21, 4—6. 15—17, die eine Wiedereinsetzung des Petrus in sein Amt als Missionsprediger und als Leiter der Gemeinde bedeuten, gehören örtlich wie zeitlich nicht mit der Himmelfahrt zusammen.

[70]) Cf Bd. III$^{3.4}$, 727 f. und oben S. 12.

im Unterschied von Lc 24, 51, wenn dort hinter *διέστη ἀπ' αὐτῶν* auch noch *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* als ursprünglich gelten darf, genauer auf das beschränkt, was die Augenzeugen sinnlich wahrnehmen, aber auch in natürlicherer Wortfolge, als nach *B*: *βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν κτλ.* Während bei *ἀπαίρω* (Lc 5, 35), wie auch schon bei *αἴρω* (Lc 6, 28. 30; 8, 12; AG 21, 36), zumal im Passiv die ursprüngliche Bedeutung des Emporhebens regelmäßig ganz zurücktritt, und daher *ἀπήρθη ἀπὸ ὀφθαλμῶν αὐτῶν* wesentlich gleichbedeutend ist mit *διέστη* oder *ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν* Lc 24, 31. 51, bedeutet *ἐπαίρειν* bei Lc wie auch sonst regelmäßig „emporheben“ [71]). Dies entspricht genauer dem 1, 2 und sofort wieder 1, 11 und nochmals 1, 22 für den gleichen Vorgang gebrauchten *ἀναλαμβάνεσθαι ἀπό τινος*, läßt aber undeutlich, wodurch dieses Emporgehobenwerden bewirkt sein soll, und wie sich dazu die erst hinterdrein erwähnte Aufnahme durch eine Wolke verhält. Im Vergleich hiemit ist die Darstellung in *A* durchsichtiger. Bei den früheren Erscheinungen des Auferstandenen wird er plötzlich sichtbar und verschwindet eben so plötzlich wieder (cf besonders Lc 24, 31), ohne daß von einem Herankommen und Fortgehen, Hereintreten und Hinausgehen die Rede wäre. Bei einer Wendung ihres Körpers sieht Magdalena ihn vor sich stehen (Jo 20, 14); ebenso die Jünger am Seeufer (Jo 21, 4). Nicht durch die sich öffnende und darauf wieder sich schließende Tür, sondern bei verschlossenen Türen tritt Jesus in den Kreis der in einem Zimmer versammelten Jünger (Jo 20, 19. 26; Lc 24, 36). Nur diesmal verhüllt ihn eine Wolke wie einst auf dem Berge der Verklärung Jesum und die ihm wie den Ap. erschienenen Gottesmänner des alten Bundes (Lc 9, 30—36); nur mit dem Unterschied, daß die Ap. diesmal, nachdem die Wolke nach oben entschwebt ist, nicht wie damals Jesum wieder sahen. Die verhüllende Wolke hat ihn himmelwärts emporgetragen. Während sie aber nach dem so himmelwärts entschwindenden Jesus, d. h. aber genauer der ihn „vor ihren Augen“ verhüllenden und ihren Blicken entführenden Wolke nachblicken, Ahen sie zwei weißgekleidete Männer neben sich stehen (v. 10). seuch dies ist im Unterschied von anderen Erzählungen verwandten Stoffes ganz nach dem Augenschein geredet [72]). Diese sichtbare Form des Aufhörens dieser letzten Erscheinung des Auferstandenen

---

[71]) Z. B. Lc 16, 23; 24, 50, in beiden Büchern 11 mal, sonst im NT nur 8 mal. Zur Artikellosigkeit von *ὀφθαλμῶν* in *A* cf Lc 19, 42; AG 26, 18.

[72]) Cf zu *ἄνδρες* Lc 24, 4 (= *ἄγγελοι* 24, 23); AG 16, 9; Mr 16, 5 (*νεανίσκον*), anderwärts ohne Umschweif *ἄγγελος* oder *ἄγγελοι* Mt 28, 2. 5; Jo 20, 12; AG 8, 26 (*A* auch 8, 29); 10, 3; 12, 7; 27, 23. Zu dem Singul. *ἐν ἐσθῆτι λευκῇ* nach *A* AG 1, 10 neben Plur. *ἄνδρες δύο* cf Lc 24, 4 *ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ* und nach *A* AG 14, 14 ebenso *τὸν ἱματισμὸν ἑαυτῶν* in bezug auf Paulus und Barnabas s. Forsch IX. 289. 358 Erl. 30.

ist aber nicht ein leerer Schein, sondern sinnenfälliger Ausdruck einer unsichtbaren Tatsache. Wenn die Apostel es nicht aus den an demselben Tage bei Tisch oder den nach Lc 24, 50f. am Ort der Auffahrt von Jesus gesprochenen Worten entnahmen, daß der während der 40 Tage nach der Auferstehung stattgehabte mannigfache Verkehr Jesu mit ihnen von nun an und bis zu seiner Wiederkunft aufhören werde, so hören sie nunmehr aus dem Munde der Engel (v. 11), daß Jesus nicht nur himmelwärts von ihnen geschieden sei, was sie ja mit leiblichen Augen gesehen hatten, sondern daß er auch in den Himmel hinaufgenommen sei d. h. daß er nunmehr an der Überweltlichkeit Gottes vollen Anteil empfangen habe, und daß er dereinst in gleicher Weise, wie sich ihnen dies als sichtbarer Vorgang dargestellt habe, also von Wolken getragen wieder zur Erde kommen werde, cf Lc 21, 27; Mr 13, 26; 14, 62 = Mt 24, 30; 26, 64; 1 Th 4, 16—17. So wenig die Überweltlichkeit Gottes die wirksame Gegenwart Gottes in allen Sphären der Welt ausschließt, sondern vielmehr deren Voraussetzung bildet, ebensowenig wird in der Zwischenzeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft jede Gegenwart Jesu bei seiner Gemeinde auf Erden unterbunden sein (Mt 18, 20; 28, 20). Aber sie wird anderer Art sein, als der Verkehr Jesu mit den Jüngern während der 40 Tage. Sie sehen ihn nicht mehr mit leiblichen Augen und bei wachem Tagesbewußtsein. Sie essen nicht mit ihm; eine fortlaufende Unterweisung in Form ausführlicher Gespräche zwischen Jesus und den Jüngern findet nicht mehr statt. Wie aber die trotzdem fortbestehende, nur andersartige Lebensgemeinschaft zwischen Jesus und seiner Gemeinde vermittelt sein werde, sagt der vorliegende Text nicht. Der Zusammenhang läßt zunächst an Vermittlung durch den Geist denken, dessen Sendung für die nächste Zukunft in Aussicht gestellt war, und die Erzählungen der AG zeigen, daß bei Tag wie bei Nacht in ekstatischem Zustand empfangene Visionen eine nicht seltene Form des Verkehrs zwischen Jesus und einzelnen Gemeindegliedern waren [73]).

Daß die Himmelfahrt auf oder am Ölberg östlich von Jerusalem geschah, und zugleich auch, daß das ihr vorangegangene letzte gesellige Beisammensein Jesu und der Apostel innerhalb der Stadt Jerusalem stattgefunden hat, dies beides erfährt der Leser, der es nicht schon anderwärtsher weiß, erst nachträglich durch die Worte (v. 12): „Hierauf kehrten sie zurück nach Jerusalem von

[73]) Z. B. AG 10, 9—16; 18, 9—10. Daß Pl aus besonderem Anlaß 1 Kr 9, 1 die ihm bei Damaskus zu teil gewordene Erscheinung Christi mit dem schon vor der Auferstehung und Himmelfahrt stattgehabten Verkehr zwischen Jesus und den älteren Ap auf gleiche Linie stellt (cf auch einigermaßen Gl 1, 11—17 mit m. Komm. 2. Aufl. S. 53ff.), ändert nichts an dem oben Gesagten.

dem Berge, den man Ölgarten [74]) nennt, welcher nahe bei Jerusalem liegt, einen Sabbathweg weit" [75]). Unter Sabbathweg, von den Rabbinen תְּחוּם הַשַּׁבָּת „Grenze und begrenztes Gebiet des Sabbaths" genannt, ist die Wegstrecke zu verstehen, über welche hinaus am Sabbath zu wandern als durch das Gesetz (Ex 16, 29) verboten galt, und deren Länge man nach Num 35, 1—8 und den Maßverhältnissen des israelitischen Lagers während der Wüstenwanderung auf 2000 Ellen berechnete [76]). Den Ort der Himmelfahrt kann man hiernach nicht genau bestimmen; denn, abgesehen von den schwankenden Schätzungen sowohl der Länge eines Sabbathweges als der Entfernung zwischen dem Ölberg und der Ostgrenze der Stadt [77]) be-

---

[74]) *ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος* (d. h. Ölgarten cf *ἀμπελών* Weinberg, *δαφνών* Lorbeerhain), im NT nur bei Lc hier und Lc 19, 29; 21, 37 (nicht so 19, 37; 22, 39), ferner bei Joseph. bell. II, 13, 5; V, 2, 3; ant. XX, 8, 6 *τὸ Ἐλαιών* (Niese *ἐλαιῶν*) *καλούμενον ὄρος*, wahrscheinlich ebenso genannt ohne *καλούμενον* bell. VI, 2, 8; ant. VII, 9, 2; Test. XII patr. Napht. 5, 1; *Eleona* von der dortigen Kirche Silviae peregr. (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 77, 2 u. öfter). Die lat. Übersetzer teils *Eleon* lt¹, teils *mons Oliveti* lt² vg, „Haus (Ort) der Oliven" sy¹·² sah. Dagegen Sach 14, 4 הַר הַזֵּיתִים, LXX *ὄρος τῶν ἐλαιῶν* Lc 19, 37; 22, 39; Mt. Mr. Niese schwankt nicht ohne Grund in der Schreibung. Cf auch Bd. III³·⁴, 629.

[75]) *σαββάτου ἔχον* (im Sinn von *ἀπέχον* Lc 7, 6; 24, 13) *ὁδόν* als Attribut zu *ὄρος* muß befremden. Aber die Überlieferung kennt nur *ἔχον*. Freie Übersetzungen wie sy¹ sah („welcher ist zur Seite von Jerusalem und entfernt von ihm" d. h. Jerusalem „etwa 7 Stadien"), welche die späteren Übersetzer sy³ kop, durch buchstäbliche Wiedergabe ersetzt haben, waren sehr vernünftig, beweisen aber nichts für ein entsprechendes Original. Vielleicht kann der allein überlieferte Text, wonach der Ölberg „einen Sabbathweg hat", bedeuten, daß seine Höhe, natürlich vom Kidrontal aus, soviel beträgt.

[76]) Von christlichen Schriftstellern bezeugen dies Orig. de princ. IV. 17 (al. 18) aus der Philokalie ed. Robinson p. 25, 26—31; derselbe ausführlicher im 5. Buch seiner Stromateis nach Cramer Cat. III, 10, 17 cf Oekumenius (Migne 118 col. 53); Hieron. ep. 121 quaest. 10 (Vall. I², 884).

[77]) Epiph. haer. 66, 82 schätzt den Sabbathweg auf 6 Stadien, ebenso Joseph. bell. V, 2, 3 (Niese § 70) den Abstand des Ölbergs von Jerus. (dafür ant. XX, 8, 6 § 169 = 5 Stadien). Dagegen gibt Amm. (Cramer III, 10, 10 *τάχα ἑπτὰ σταδίους λέγει*) als mutmaßliche Meinung des Lc = 7 Stadien und = 1 röm. Meile. Daneben verwahrt derselbe den Lc gegen die Mißdeutung seiner Worte, daß er einen Weg von 7 Tagen verstanden haben wolle, da man doch kaum eine Stunde brauche, um vom Ölberg nach Jerus. zu kommen. Schließlich aber läßt er auch gelten, daß der Ausdruck mit Rücksicht auf die jüdische Vorschrift am Sabbath nicht mehr als die so bezeichnete Wegstrecke zu wandern, gewählt sei. Wahrscheinlich ist es auch Amm., der sich Cramer III, 10, 17—20 hiefür auf Orig. beruft s. vorige Anm. Die syrischen Übersetzer außer dem pedantischen sy² verzichten überhaupt auf eine Übersetzung und ersetzen vielmehr *ὁδὸν σαββάτου* durch „7 Stadien". So sy¹, aber auch sah. Da aber sy³ keine syr. Variante, sondern nur das griech. Wort *σαββάτου* an den Rand schreibt, und da sah auch sonst vielfach von der ältesten syr. Version sich abhängig zeigt (Forsch IX, 212 ff. 224 f.), so ist damit die Annahme begründet, daß schon die älteste syr. AG (sy*) „den Sabbatherweg" durch „7 Stadien" ersetzt hat. Einen andern syr. Text als diesen scheinen auch der Nestorianer

zieht sich die hiesige Angabe des Lc ja nicht auf den Punkt am Ölberg, wo die Himmelfahrt sich zutrug, sondern auf den Ölberg überhaupt, und Lc hat sich dabei nicht eines profanen Maßstabes, sondern einer volkstümlichen, den rituellen Vorschriften entlehnten Redensart bedient, wie er sie von Juden oder Judenchristen in Jerusalem (AG 21, 15 ff.) oder Antiochien (s. unten zu AG 11, 27; 13, 1 ff.) gehört haben mag. Nach der genaueren Angabe Lc 24, 50 (s. Bd. III[3. 4], 732 A 87) lag der Ort der Himmelfahrt an dem Punkt des Ölbergs, wo der Weg von Jerusalem nach dem Bethanien des Lazarus (Jo 11, 18; Lc 10, 38) sich von der alten Römerstraße über den Ölberg nach Jericho (Lc 19, 1. 11. 28 f.) abzweigte. Die schon von Chrys.[78]) ausgesprochene Vermutung, daß Lc sich

---

Ischodad und der Jakobit Barhebraeus nicht zu kennen. Der Erstere führt p. 5, 13 ff. daneben den griech. Text an und bemerkt, daß das gleich 7 Stadien oder einer röm. Meile oder $^{1}/_{3}$ Parasange sei. Es mag sein, daß die alten Syrer in ihrer Bibel nichts lesen wollten, was auf Beobachtung des jüdischen Sabbathgesetzes nach rabbinischer Auslegung seitens der Apostel hinweise. Aber die 7zahl der Stadien ist damit nicht erklärt, denn 1 röm. Meile entspricht ziemlich genau 8 Stadien, cf Marquardt, Röm. Staatsverwaltung II², 74. S. aber auch folgende A.

[78]) Chrys. IX, 22. Wahrscheinlich zielte auch die Meinung des Orig. und seiner Nachtreter (s. A 76) dahin. Dagegen läßt sich das hartnäckige Festhalten der Syrer an den 7 Stadien als Äquivalent für Sabbatherweg und vollends die von Amm. schlagend widerlegte Meinung, daß darunter eine Wegstrecke zu verstehen sei, zu welcher der Wanderer 7 Tage gebrauche (A 77), nur aus der bei den aramäisch redenden Juden jener Zeit und den Syrern eingetretenen Vermischung der Siebenzahl (hebr. שֶׁבַע) und des Namens für den jüdischen Sabbath, der ja der 7. Wochentag war (hebr. שַׁבָּת). Für das volkstümliche Sprachgefühl, das an mancherlei Lautverschiebungen gewöhnt und für Etymologie wenig empfindlich war, floß שְׁבַע oder שַׁב, das des letzten Radikals beraubte שׁבע (= 7) mit שַׁבְּתָא, שַׁבָּא, auch שׁבָּא (= hebr. שָׁבוּעַ, Woche) zusammen, letzteres besonders häufig in der Verbindung חַד בְּשַׁבָּא (erster Tag der Woche, Sonntag). Dieser Entwicklung konnten auch die griechisch schreibenden Juden sich nicht entziehen. Josephus weiß sehr wohl, daß שַׁבָּת Ruhe bedeutet und mit der Cardinalzahl שֶׁבַע und dem davon abgeleiteten שָׁבוּעַ (Siebent, Woche) nichts zu schaffen hat (ant. I, 1, 1; c. Ap. II, 2, 11), nennt aber gleichwohl den Sabbath, auch da, wo er auf die für diesen Tag vorgeschriebene Arbeitsruhe bezug nimmt, *ἑβδομάς* (ant. III, 5, 5; bell. I, 7, 3; IV, 2, 3) oder *ἡ ἑβδόμη* bell. VII, 3, 3; 5, 1. In LXX ist *ἑβδομάς* nur selten = שַׁבָּת (Lev 23, 15 f.), regelmäßig aber = שָׁבוּעַ, Woche, wie auch im kirchlichen Gebrauch *ἑβδομάς*, *septimana*. Lc gebraucht *σάββατον* nicht nur als Name des Sabbaths (sowohl des einzelnen Lc 6, 6; 14, 1; 23, 54; AG 13, 42. 44, als auch generell Lc 6, 5. 9; 13, 15, für beides noch häufiger *ἡμέρα τῶν σαββάτων*), sondern auch der Woche, so sicher Lc 18, 12, wahrscheinlich auch AG 17, 2, und jedenfalls in *μία τῶν σαββάτων* = Sonntag Lc 24, 1; AG 20, 7. Die pluralische Form *σάββατα* mit singularischer Bedeutung ist doch nur Nachbildung des aram. שַׁבְּתָא, und auch *σάββασιν*, der heteroklitische Dat. plur. zu *σάββατον*, welchen Lc 4, 31; 13, 10; 14, 3 (Mt und Mr je 5 mal) gebraucht, in der AG aber vermeidet, konnte nur aus der abgeschliffenen aram. Form שַׁבָּא erwachsen nach Analogie von *σῶμα—σώμασιν*. Bei Jos.

des Ausdrucks „Sabbathweg“ bedient habe, weil die Himmelfahrt auf einen Sabbath gefallen sei, verträgt sich nicht mit dem klaren Wortlaut von 1, 3 wonach die Dauer der Selbstoffenbarungen des Auferstandenen im Kreise der Ap., selbstverständlich mit Einschluß des Tages der Auferstehung und des Tages der Himmelfahrt, an welchen die allerwichtigsten dieser Offenbarungen stattfanden, 40 Tage betrage. Denn daraus ergibt sich, daß ebenso gewiß, wie die Auferstehung auf einen Sonntag fällt, der 40. Tag ein Donnerstag war. Wie auf der ersteren Tatsache die ganze christliche Sonntagsfeier beruht, ebenso auf der letzteren die bis heute bestehende Feier der Himmelfahrt am zweitletzten Donnerstag vor dem christlichen Pfingstfest. Erst der 42. Tag war ein Sabbath. Wenn der Irrtum, daß die Himmelfahrt auf diesen Tag falle, nicht auf einer bei den Syrern und aramäisch redenden Juden vorliegenden Vermischung der etymologisch gar nicht verwandten Worte für die Zahl 7 (hebr. שֶׁבַע) und für den 7. Wochentag beruht (s. A 78), müßte man annehmen, daß die Vertreter dieser Ansicht die Zahl 40 nach zahlreichen Analogien gerade für diese Zahl [79]) als eine runde Zahl angesehen haben, so daß man die freie Wahl zwischen den 5 Tagen etwa vom 38. bis zum 42. Tage hätte. Dagegen aber spricht, daß Lc, wie auch Jo [80]), solche nach oben oder unten abgerundete Zahlen beharrlich vermeidet und statt dessen entweder bestimmte, weder durch die Natur des Gegenstandes gebotene noch durch Gesetz oder Brauch festgelegte Zahlenangaben macht oder in mannigfaltiger Weise zu verstehen gibt, daß er nur eine ungefähre Schätzung wiedergebe [81]). Auch die von Chrys. und Amm.

---

ant. XIII, 8, 5 schwankt die Überlieferung zwischen *σάββασιν* und dem im NT unerhörten *σαββάτοις*.

[79]) 40 Tage Sintflut Gen 7, 4. 17; Moses auf dem Sinai im Verkehr mit Gott Ex 24. 18; 34, 28; Elia auf der Wanderung zum Horeb 1 Reg 19, 8; die Kundschafter im heiligen Lande Num 13, 25, dem entsprechend 40 Jahre der Wüstenwanderung Israels Num 14, 33. 34 cf 33, 8; AG 7, 36; 13, 18; Hb 3, 9. 17; 40 Regierungsjahre von Richtern 1 Sam 14, 8 und Königen 2 Sam 5, 4; 1 Reg 11, 42; 2 Chr 24, 1, auch Sauls nach unkanonischer Überlieferung AG 13, 21. Die Reinigung 40 Tage nach der Geburt (30 + 7? Lev 12, 2—8 s. Bd. III[3. 4], 150 zu Lc 2, 22), die Tage der Versuchung Jesu Lc 4, 2; Mt 4, 2; Mr 1, 13; die 40 Schläge 2 Kr 11, 25; Deut 25, 3. Cf auch Roscher, Abh. der sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-histor. Kl., Bd. LVII, 91—138: Die Zahl 40 im Glauben, Brauch u. Schrifttum der Semiten; Berichte LXI, 2 S. 17—206: Die Tesserakontaden der Griechen und anderer Völker.

[80]) Jo 2, 6 (6 Krüge, 2 oder 3 Metreten); 2, 20 (46 Jahre); 4, 52 (7. Tagesstunde); 5, 5 (40 Jahre alt); 6, 9 (5 Brote, 2 Fische); 6, 19 (25 oder 30 Stadien); 11, 6 (2 Tage); 11, 18 (ungefähr 15 Stadien); 11, 39 (der 4. Tag seit der Bestattung); 12, 1 (6 Tage vor dem Passa); 20, 1. 19 (erster Wochentag); 20, 26 (8 Tage später).

[81]) AG 4, 22 (mehr als 40 Jahre alt); 9, 33 (seit 8 Jahren krank); 10, 3 (9. Stunde des Tages cf 3, 1); 10, 9 (6. Stunde); 18, 11 (18 Monate); 19, 10 (an die 2 Jahre); 20, 3 (3 Monate); 20, 31 (3 Jahre); 21, 7 (1 Tag); 21 23 (4 Männer); 21, 27 (7 Tage); 23, 13 (mehr als 40 Männer); 23, 23 (über

daneben geäußerte Erinnerung an das jüdische Verbot weiterer Wanderungen fände an der Berücksichtigung des Sabbathgebotes seitens Jesu und seiner Jünger (z. B. Lc 23, 56) keinerlei Stützpunkte. Abgesehen von dem überaus dunkeln Ausdruck, den Lc für einen Hinweis hierauf gewählt hätte, war der richtige Platz für einen solchen nicht v. 12, sondern vor v. 9 cf Lc 24, 50. Hätte Jesus das von den Rabbinen geforderte Maß des Sabbathweges nicht überschreiten wollen, so hätte das für die Wahl des Platzes für den letzten Abschied, also für den Hinweg maßgebend sein können. Mag er es innegehalten oder überschritten haben, so konnten die Ap. doch schwerlich auf einem kürzeren, überhaupt auf einem anderen Wege nach Jerusalem zurückkehren, als auf welchem sie mit Jesus hinausgegangen waren. Lc erzählt die Geschichte der Himmelfahrt so, wie sie ihm erzählt worden war, übrigens aber in seiner schlichten Weise ohne geheimnisvolle Andeutungen von solchem, was er sich offen auszusprechen nicht getraut hätte.

2. Die im Gebet vereinigte Jüngerschaft und die Ergänzung des Apostelkreises 1, 13—26.

Die vom Ölberg zurückgekehrten Apostel haben sich (v. 13) nach ihrem Eintritt in die Stadt nicht etwa zerstreut, um ihre verschiedenen Herbergen oder befreundete Häuser aufzusuchen, sondern begaben sich insgesamt in das obere Stockwerk eines selbstverständlich ihnen und damit auch ihrem Meister befreundeten Hauses und ein dort gelegenes Zimmer [82]). Das Selbstverständliche ist aber nicht ausgesprochen. Durch *τὸ ὑπερῷον* ohne jede Näherbestimmung ist die Räumlichkeit als eine bekannte Sache eingeführt. Man kann nicht, etwa unter Vergleichung von AG 20, 8 (*ἐν τῷ ὑπ. οὗ ἦμεν συνηγμένοι*), in dem hiesigen *οὗ ἦσαν κατα-*

die Verschiedenheit der Zahlen in *A* und *B* s. z. St.); 24, 1 (5 Tage); 24, 11 (nicht mehr als 12 Tage); 24, 27 (volle 2 Jahre). Dazu die tagebuchartigen Angaben in den Reiseberichten c. 20, 27. Auch im Ev sind solche Zahlen häufig (Lc 1, 24. 26. 56; 2, 42; 3, 1; 24, 13), und in beiden Büchern häufig vor Zahlen *ὡς* oder *ὡσεί* (AG 1, 15; 2, 41; 4, 4; 5, 7. 36; 10, 3; 19, 7. 34), im Ev nicht selten da, wo Mt-Mr diese vorsichtige Ausdrucksweise unterlassen. Cf Bd. III[3. 4], S. 24 A 38; S. 205 A 75 zu Lc 3, 23.

[82]) Auch wenn man nach *B* *ἀνέβησαν* hinter statt mit *A* vor *εἰς τὸ ὑπερῷον* für urspr. hält, ist selbstverständlich zu *εἰσῆλθον* aus v. 12 *εἰς Ἱερ.* oder *εἰς τὴν πόλιν* zu ergänzen und dagegen *εἰς τὸ ὑπ.* mit *ἀνέβησαν* zu verbinden, da man nicht zuerst in ein Obergemach eintreten und dann erst zu demselben emporsteigen kann. — *ὑπερῷον* im NT nur hier und AG 9, 37. 39; 20, 8; wahrscheinlich an allen diesen Stellen, jedenfalls 20, 8; Dan 6, 10 oder 11 (LXX u. Theod.); Tob 3, 12 al 18 und schon bei Homer nicht nur Oberstock, Söller, sondern auch ein dortgelegenes Gemach, nach It[1] *in superiora* (Forsch IX, 28 Druckf. *in superiore*), vg *in coenaculum*, ebenso vg Dan 6, 11; AG 9, 37. 38; 20, 8.

μένοντες κτλ. eine den Artikel vor *ὑπερῷον* erklärende Näherbestimmung finden; denn hier handelt es sich nicht wie dort um die Bezeichnung des Ortes einer schon vorher (20, 7) beschriebenen Versammlung, sondern um die Bezeichnung des Ortes, welcher erst durch den Hinzutritt der Apostel das Lokal der im folgenden beschriebenen Versammlung wurde. Es liegt also auch hier wieder (s. oben S. 22 A 28) ein nur der äußeren Form nach relativischer, in der Tat vielmehr selbständig gedachter und die Erzählung weiterführender Satz vor: „Und dort hielten sich auf Petrus" usw., und es bleibt die Frage zu beantworten, wie in einem Zusammenhang, worin vorher nichts von einem Hause gesagt war [83]), die bestimmte Aussage zu verstehen sei: „Als die Ap in die Stadt gekommen waren, stiegen sie in das Obergemach hinauf". Es kann nur ein mit Jesus und seinem Jüngerkreis befreundetes und unter den Häusern, an die wir zu denken Veranlassung hätten [84]), durch irgend einen Umstand ausgezeichnetes Haus gewesen sein, welches im Munde der Christen von Jerusalem, deren Erzählung Lc hier wiedergibt, diese kurzgefaßte Bezeichnung bekommen hatte, sei dies nun das Vorhandensein eines geräumigen, für die Aufnahme einer größeren Gesellschaft geeigneten Zimmers in diesem Hause, oder ein für die erste Gemeinde bedeutsames Ereignis, das sich in diesem Gemach oder Saal zugetragen hatte. Beides trifft zusammen bei dem Hause, in welchem Jesus mit den Aposteln sein letztes Passamahl gehalten und das Mahl des neuen Bundes gestiftet hat. Es kann hier nur kurz das Ergebnis früherer Untersuchungen in Erinnerung gebracht werden [85]). Ist das unter den Erzählern des NT's nur von Lc 4mal gebrauchte *ὑπερῷον* (s. A 82) ohne Frage ein genau entsprechendes Synonymon von *ἀνάγαιον* (= klass. *ἀνώγεον* oder *ἀνώγεων*), so kann doch kein Nachdenkender achtlos an der Tatsache vorübergehen, daß Lc 22, 12 in wörtlicher Übereinstimmung mit Mr 14, 15 Jesus zu Petrus und Johannes

[83]) Anders AG 9, 39 nach vorangegangener Erwähnung eines *ὑπερῷον* ohne Artikel 9, 37.

[84]) Da es sich um ein Haus innerhalb der Stadtmauern handelt, müssen hier außer Betracht bleiben: das Haus der Geschwister in Bethanien Jo 11, 1—12; Lc 10, 38—42; das mutmaßliche Grundstück des Besitzers des Esels in Bethphage Lc 19, 30—34, Bd. III$^{3.4}$, 629; das Gehöft Gethsemane Jo 18, 1 f.; Lc 21, 37; 22, 39 f., Bd. III$^{3.4}$, 637. 686; IV$^{5.6}$, 618. Eher wäre zu denken an Simon von Kyrene, der nahe an der Stadt einen Acker besaß Mr 15, 21; Lc 23, 26, und an Joseph von Arimathaea, der den Mut gehabt hatte, in seinem Garten dicht bei Golgotha den Leichnam Jesu in seinem Familienbegräbnis zu bestatten Lc 23, 50—53; Jo 19, 38—42, vielleicht auch an Nikodemus, das nach jüdischer Überlieferung steinreiche Mitglied des Synedriums cf Bd IV$^{5.6}$, 185 s. auch ebendort S. 627 ff.

[85]) Cf Einl II^{3}, 205. 216—218. 248—250 sowie meine Abhandlung über „Die *Dormitio Sanctae Virginis* und das Haus des Johannes Marcus" N. kirchl. Ztschr. X S. 377—429, auch als Sonderdruck erschienen. Leipzig 1899, aber auch die unten folgenden Ausführungen zu AG 12, 12.

von dem Herren jenes Hauses sagen läßt: *κἀκεῖνος* (Mr *καὶ αὐτὸς*) *ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον, ἐκεῖ ἑτοιμάσατε* Mr + *ἡμῖν*). Daß dieser Besitzer eines ansehnlichen Hauses mit einem großen gepflasterten Saal im oberen Stockwerk Jesu nahesteht und schon vorher von diesem verständigt worden ist, liegt in Lc 22, 11 (= Mr 14, 14) so offen zu Tage, daß jede exegetische Erörterung hierüber entbehrlich erscheint. Dazu kommt aber, daß mehr als ein Exeget unserer Tage erkannt und bewiesen hat, daß der nur Mr 14, 51 f. erwähnte Jüngling, der im Nachtgewand oder in eine Schlafdecke gehüllt Jesu und den Ap. bis nach Gethsemane nachgeschlichen ist, ein Angehöriger, wahrscheinlich ein Sohn jenes Hauses und kein anderer als der Evangelist Marcus ist. Dann ist aber auch nicht zu bezweifeln, daß Lc, der mit Marcus persönlich bekannt gewesen sein muß (Kl 4, 10. 14; Phlm 24), dies gewußt hat und eben darum gerade in der Erzählung von der Bereitung des letzten Passamahls Jesu im elterlichen Hause des Marcus (Lc 22, 11 f.) so genau wie an kaum einer anderen Stelle seines Ev's an den Wortlaut von dessen Ev sich angeschlossen und mit ganz geringen stilistischen Verbesserungen sich begnügt hat. Damit ist aber auch der uns befremdliche determinirende Artikel vor *ὑπερῷον* AG 1, 14 erklärt.

Das Erste, was von den in das Obergemach eingetretenen Ap. weiter berichtet wird (v. 13ᵇ), ist, daß sie dort länger verweilten; das Zweite (v. 14), daß sie insgesamt (*πάντες*) und außerdem noch im Verein mit anderen ebendort versammelten Frauen und Männern einmütig im Gebet verharrten. Im Gegensatz zu der Vorstellung, daß die Ap nach Begrüßung der vorgefundenen Personen und Mitteilung ihres Erlebnisses auf dem Ölberg den Saal wieder verlassen, sich von einander getrennt und je ihr Quartier aufgesucht hätten, ist das *οὗ ἦσαν καταμένοντες*[86]) gemeint, das ebensowenig wie das folgende *ἦσαν προσκαρτεροῦντες* eine beständige Lebenshaltung oder eine in regelmäßiger Wiederholung beobachtete Sitte ausdrückt, sondern das Verhalten der Ap.

[86]) So im NT nur noch 1 Kr 16, 6 als gut beglaubigte und durch innere Gründe empfohlene LA. In dem doppelten Gegensatz erstens zu einer bloßen Durchreise durch Macedonien und zweitens zu einem unerwünschten nur kurzen Besuch Korinths *ἐν παρόδῳ*, sagt Pl dort: „bei euch aber werde ich vielleicht einen längeren Aufenthalt nehmen (*καταμενῶ* BM 67**, *παραμενῶ* rell.) oder vollends den (ganzen) Winter zubringen". Es ist ein verstärktes, meist eine längere Dauer ausdrückendes *μένειν* (cf Gen 6, 3; Num 20, 1; Josua 2, 22), teilt aber mit diesem nicht die Bedeutung: „irgendwo sein Quartier haben", besonders „über Nacht bleiben" cf Lc 9, 4; 10, 7; 19, 5; 24, 29; Jo 1, 39. Wie sollten auch die sämtlichen, zum teil nur in summarischer Kürze erwähnten Personen beiderlei Geschlechts eine Woche oder länger in einem einzigen, wenn auch geräumigen Zimmer genächtigt haben? Schon die alten Übersetzer nicht genau: It¹ *habitabant*, It² sy² *manebant*, vg *manebat*, sy¹ nur „sie waren".

an jenem Tage nach ihrem Eintritt in den Saal beschreibt. Nur vermöge einer gründlichen Mißdeutung sowohl dieser Angabe als der in Lc 24, 53 konnte man einen Widerspruch zwischen beiden Berichten herausbringen, von welchen der eine alle wesentlichen Lebensäußerungen der ersten Gemeinde in den Tempel, der andere dieselben in ein Privathaus oder mehrere solche verlegt habe, während doch die hier und dort berichteten Tatsachen sich in Wirklichkeit ebensogut mit einander vertragen, wie sie AG 2, 46; 5, 42 mit einander verbunden sind. Wie Lc 24, 53 (*διὰ παντός*) ist auch AG 2, 46 (*καθ' ἡμέραν*) und 5, 42 (*πᾶσαν ἡμέραν*) gesagt, daß die Ap., solange sie in Jerusalem wohnten, ebenso wie die übrigen Gemeindeglieder regelmäßig an den Gebetsgottesdiensten im Tempel teilnahmen [87]), woran sich nicht selten auch Predigten an das Volk anschlossen, daß aber andrerseits auch die Ap. mit anderen Gemeindegliedern zum Gebet, zum Brotbrechen, zur Erledigung gemeindlicher Angelegenheiten und zu lehrhaften Vorträgen in Privathäusern sich vereinigten. Beispiele für ersteres sind berichtet 3, 1—4, 4; 5, 12—16, s. auch zu 2, 1, für letzteres 1, 15; 4, 23; 6, 2. Im vorliegenden Falle handelt es sich nicht um eine zu irgend welchem besonderen Zweck einberufene Versammlung, wie 1, 15; 6, 2; 15, 6; 21, 18, zumal an diesen Stellen nur von Männern die Rede ist, während hier außer den Ap. zuerst Frauen genannt werden, aus deren Kreise Marjam, die Mutter Jesu [88]) besonders hervorgehoben wird, und schließlich nur noch die Brüder Jesu. Daß die Ap. diese Personen in dem genannten Obergemach versammelt fanden, setzt auch keine besondere Verabredung voraus, die nicht wohl getroffen werden konnte, da die Ap. bei ihrem Hinausgehn zum Ölberg mit Jesus kaum gewußt haben können, zu welcher Stunde Jesus für immer Abschied von ihnen nehmen werde.

Es genügt zur Erklärung, daß in dem oberen Stockwerk des den Eltern des Johannes Marcus gehörigen Hauses öfter, vielleicht auch an bestimmten Tagen, deren einer mit dem Tage der Himmelfahrt zusammengetroffen sein mag (s. oben S. 42), dort solche Zusammenkünfte stattfanden. Unter den Frauen werden außer der Mutter Jesu und abgesehen von der AG 12, 12 genannten Hausherrin, die aus der Passionsgeschichte uns bekannten Galiläerinnen zu verstehen sein [89]). Daß die Brüder Jesu erst hinter den Frauen

[87]) Bd. III$^{3.4}$, 733. Cf Hb 9, 6 *διὰ παντός* = 10, 11 *καθ' ἡμέραν* von täglichem Priesterdienst.

[88]) Wie Lc 1—2 regelmäßig (mit einziger Ausnahme von 1, 41, wo *τῆς Μαρίας* sicher, und 2, 19, wo *Μαρία* ansehnlich bezeugt ist), im ganzen 10 mal, so wird auch hier mit BE sa *Μαριάμ* zu lesen sein s. Forsch IX, 243; dort auch über die dogmatisch begründeten lat. Umschreibungen von *τῇ μητρὶ αὐτοῦ*.

[89]) Lc 23, 49. 55 (8, 2 f.); 24, 10; Jo 19, 25; 20, 1—18; Mr 15, 40 f. 47; 16, 1; Mt 27, 56. 61; 28, 1.

und getrennt von den Ap. genannt werden, beweist, daß keiner der Mr 6, 3; Mt 13, 55 genannten 4 Brüder Jesu (cf Jo 7, 2—10; Gl 1, 19; 2, 9. 12; 1 Kr 9, 5; 15, 7; AG 12, 17; 15, 13; 21, 18): Jakobus, Joseph, Simon, Judas unter den hier namentlich angeführten 11 Ap. zu suchen ist. Die noch immer in gewissen Kreisen fortlebende Hypothese, daß der in v. 13 genannte Jokobus Alphäi (Sohn) und der neben ihm erwähnte Judas Jakobi (Sohn) Brüder im weiteren Sinne, nämlich Vettern Jesu gewesen und mit den gleichnamigen von Mt und Mr erwähnten Brüdern Jesu identisch seien, und die weiteren Hilfshypothesen, die zur Stütze jener Hypothese ersonnen worden sind, beruhen bekanntlich auf dem Dogma der *perpetua virginitas Mariae.* Daß Lc dieses Dogma nicht geteilt hat, beweist er Lc 2, 7 (cf Mt 1, 25 Bd. I^4, 88; $III^{3.\,4}$, 136). Aber auch die darauf gegründete Hypothese, daß zwei der so oft im NT erwähnten Brüder Jesu Ap. gewesen seien, wird sowohl durch die Stellung von *καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ* widerlegt, als durch den Wortlaut ausgeschlossen. Hielt Lc sie sämtlich für leibliche Söhne Josephs und Marias, so durfte er den Namen Jakobus und Judas am Schluß des Apostelverzeichnisses nicht die irreführenden Beinamen *Ἀλφαίου* und *Ἰακώβου* hinzufügen, sondern mußte, wenn er nach seiner Weise deutlich reden wollte, statt dessen die Apostel Jac. Alphäi und Judas Jakobi ohne Trennung durch einen dritten Namen den Schluß der Apostelliste bilden lassen und sofort hieran anschließen *καὶ οἱ λοιποὶ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου.* War er aber der Meinung, daß von den „Brüdern“ Jesu die zwei älteren nur Vettern, die zwei jüngeren leibliche Brüder Jesu gewesen seien, so mußte er an Schluß der Apostelliste diesen Unterschied zu deutlichem Ausdruck bringen, etwa durch *οἱ λεγόμενοι* (oder *νομιζόμενοι* cf Lc 3, 23) *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* und entweder hier ein hiezu gegenteiliges *καὶ οἱ ὄντως ἀδελφοὶ αὐτοῦ* hinzufügen, oder wenn er durchaus die Frauen und Maria voranstellen wollte, am Schluß des Satzes schreiben *καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς.*

Die namentliche Aufzählung sämtlicher Ap. mit Ausnahme des Judas Iskarioth (v. 13) und die ausdrückliche Bemerkung (v. 14), daß diese Liste die Namen a l l e r vom Ölberg her in das Obergemach gekommenen Ap. enthalte, dient zur Vorbereitung der Erzählung von der Ergänzung des Apostelkollegiums (v. 15—26). Je auffälliger dem aufmerksamen Leser die Bemerkung (v. 2) sein mußte, daß Jesus die Ap., denen er am Tage der Himmelfahrt seine letzten Befehle gegeben, in kraft hl. Geistes erwählt habe, um so eindrucksvoller mußte es auf einen solchen Leser, zumal wenn er sich der Erzählung von der Apostelwahl Lc 6, 13—16 erinnerte, wirken, daß diese abermalige Aufzählung nicht wie alle früheren 12, sondern nur 11 Namen enthielt; es fehlt der Name des Verräters, der in den Apostellisten der drei ersten Evv die letzte

Stelle einnimmt. Auf das Rätsel, wie einer der von Jesus erwählten Ap. sein Verräter werden konnte, ist auch schon durch jene früheren Listen hingedeutet, indem sie alle ausdrücklich auf den nachmaligen Verrat des zwölften Ap.'s hinweisen (Mt 10, 4; Mr 3, 19; Lc 6, 16); in anderer, noch schärfer zugespitzter Form geschieht dies Jo 6, 70 f., nicht minder aber auch durch den Vf der AG, indem er die verstümmelte Apostelliste (v. 13) in die Mitte stellt zwischen die Aussage über die Beteiligung des hl. Geistes an der Wahl der 12 Ap. (1, 2) und die Aussage über die vom hl. Geist herrührende Weissagung von der Untat und der Bestrafung des zwölften Ap.'s (v. 16—20). Auch die Anordnung der Namen in den Listen ist nicht zufällig. Während Lc 6, 14; Mt 10, 2 die Brüderpaare Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes die ersten 4 Stellen einnehmen [90]), und Mr 3, 16—18 von dieser Ordnung nur insofern abweicht, als er dem Andreas die 4. Stelle anweist, um die 3 Ap bei einander zu haben, welchen Jesus einen besonderen Beinamen gegeben hat, gibt Lc AG 1, 13 die Reihenfolge: Petrus, Johannes, Jakobus Zeb., Andreas, wobei ebenso wie die Trennung der Brüder Petrus und Andreas, auch die Voranstellung des Johannes vor seinen Bruder Jakobus zu beachten ist. Ein Blick auf c. 1—8 zeigt, daß neben Petrus, der für immer der Erste unter den Ap. bleibt, auch Johannes eine führende Stellung an der Spitze der Muttergemeinde einnimmt (3, 1. 3. 11; 4, 13. 19; 8, 14—25), was weder von seinem Bruder Jakobus, noch von Andreas auch nur angedeutet ist. Offenbar mit Rücksicht hierauf ordnet Lc hier und nur hier so die Namen der Ap. [91]).

Wenn Lc nach *A* (v. 5) den nahen Pfingsttag als Grenze der Wartezeit der Ap angegeben hatte, erscheint es um so natürlicher, daß er v. 15 (auch nach *B*) den Zeitpunkt der Versammlung, in welcher die Wahl eines zwölften Ap.'s erfolgte, mit *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* einleitet, statt durch *ἐν τ. ἡ. ἐκείναις*, womit er sonst vorausblickend oder zurückweisend einen größeren, manchmal sehr großen Zeitraum zu bezeichnen pflegt [92]). Pt wird als der allein in einer größeren Versammlung von Männern Redende genannt; nach *A* auch als der, welcher die beiden Männer, zwischen denen das Los entscheiden soll, vorschlägt (v. 23) und das Gebet (v. 24) spricht, obwohl selbstverständlich alle Versammelten mit dem Herzen in das von ihm laut gesprochene Gebet eingestimmt haben.

---

[90]) Über die Ordnung der zuerst berufenen Jünger Jo 1, 35—42 (al. 43) s. Bd. IV$^{4.5}$, 131—135.

[91]) Die Ordnung *Phil.* u. *Thom.*, *Barth.* u. *Matth.* (st. *Phil. Barth. Matth. Thom.* bei Mr Lc, und *Phil. Barth. Thom. Matth.* bei Mt) erklärt sich wohl aus der Neigung, die beiden auf *-αιος* auslautenden Namen als Paar zusammenzustellen. Cf übrigens Bd. I^{4}, 392 f.; III$^{3.4}$, 279 ff.

[92]) Für ersteres cf AG 6, 1; 11, 27; 21, 15; Lc 6, 12; 23, 7; 24, 18, für letzteres Lc 2, 1; 5, 35; 9, 36; AG 7, 41; 9, 37, auch 12, 1.

Daß nur Männer an der Versammlung teil nahmen, zeigt schon die Anrede *ἄνδρες ἀδελφοί* (v. 16)[93]. In verschiedener Weise hat Lc die Zusammensetzung der Versammlung nach *A* und *B* schon v. 15 bezeichnet. Während *A* sich mit (*ἐν μέσῳ*) *τῶν μαθητῶν* begnügt, was alle Gemeindeglieder mit Einschluß der Frauen bezeichnen kann (cf 9, 1 mit 9, 2; ferner 6, 7; 9, 19. 38; 19, 9; 22, 19. 20) und, wo er die Zahl angibt, von einem *ὄχλος ἀνθρώπων* redet, ersetzt *B* ersteres durch *ἀδελφῶν*, letzteres durch *ὀνομάτων*[94]. In der Sache stimmen *A* und *B* auch insofern überein, als beide die Zahl der versammelten Männer durch *ὡς* oder *ὡσεί* als eine nur auf ungefährer Schätzung beruhende bezeichnen. Noch weniger läßt sich aus dieser Angabe und der gleichartigen 4, 4 die Zahl der in dem hier und dort gemeinten Zeitpunkt in Jerus. und dessen nächster Umgebung vorhandenen Gemeindeglieder mit statistischer Genauigkeit bestimmen; denn unter den „Seelen“, die gläubig wurden und sich taufen ließen, befanden sich auch Frauen und jugendliche Personen (2, 41; 5, 14 cf Mt 14, 21). Die Wiedergabe der in dieser Männerversammlung gehaltenen Rede des Pt (v. 16—22) will kein Kunstwerk sein. Es genügt nicht, anzuerkennen, daß Pt seinen Landsleuten und Volksgenossen den aramäischen Namen Hakeldama nicht als ein der Sprache der Jerusalemer angehöriges Wort bezeichnet und ins Griechische übersetzt haben kann, daß also mindestens v. 19ᵇ eine Parenthese des Lc ist. Dasselbe gilt aber auch von den tatsächlichen Mitteilungen in v. 18—19 überhaupt. Denn was alle Einwohner Jerus.'s wußten und die Jünger Jesu so nahe und schmerzlich berührte, kann ja nicht nur dem Pt und den verhältnismäßig wenigen Jerusalemern in der Gemeinde (s. oben S. 44 A 84) allein bekannt geworden

---

[93]) In Verbindung mit einer anderen Bezeichnung der angeredeten Personen, wenn dies nicht, wie so häufig in der Erzählung (Lc 11, 32; AG 11, 20, auch im Singular 8, 27; 16, 9) nur Angabe der Herkunft oder Heimat ist (AG 11, 1; 2, 14. 22) gibt *ἄνδρες* der Anrede eine gewisse Feierlichkeit z. B. Xenoph. anab. I, 3 u. 9 *ἄνδρ. στρατιῶται*, Andoc. de pace c. Laced. c. 13 *ἄνδρ. Ἀθηναῖοι* neben vielmaligem *ὦ Ἀθηναῖοι* ohne Zusatz; de reditu suo 14 *ἄνδρ. βουλευταί* = „meine Herrn Senatoren“, ähnlich M. Joma I, 5 u. 7 אִישִׁי כֹּהֵן גָּדוֹל = „mein Herr Hoherpriester“. Umgekehrt bedeutet das nur bei den Juden übliche, uns zutraulich anmutende *ἀδελφοί* hinter *ἄνδρ.* eine Berufung auf die nationale und zugleich religiöse Gemeinschaft zwischen Redner und Hörern AG 2, 29. 37; 13, 15. 26; 15, 7. 13; 23, 1. 6; 28, 17; mit Rücksicht auf Respektspersonen unter den Angeredeten mit dem Zusatz *καὶ πατέρες* 7, 2; 22, 1. Zankende Juden müssen daran erinnert werden, daß sie Brüder sind 7, 26. Cf die förmliche Verleihung des Brudernamens an die Heidenchristen AG 15, 23.

[94]) Die Bezeugung im einzelnen s. im Apparat zu *A* Forsch IX, 243. Daß *ἀνδρῶν* st. *ἀνθρώπων* in E nur eine der Rückübersetzungen aus e ist (cf Forsch IX, 11 A 3 u. 175 unter *homo*), beweist abgesehen von der regelmäßigen Übersetzung der Anrede *ἄνδρες ἀδελφοί* durch *viri fratres* seitens aller Lateiner, die sonstige Bezeugung für *ἀνθρώπων*.

sein, so daß Pt es der Versammlung wie etwas Neues zuerst (v. 18[a]) in dunkler Umschreibung, dann (18[b]) in schaudererregender Naturwahrheit hätte berichten müssen. Andrerseits war das Ende des Judas für die gesamte Bevölkerung Jerus.'s kein Ereignis von so großer Bedeutung, daß innerhalb der etwa 40 Tage, seit es geschehen war, jener Acker den ständigen Namen „Blutacker“ hätte annehmen können. Das ἕως τῆς σήμερον, welches Mt (27, 8) von seinem Jahrzehnte späteren Standort aus dieser Namengebung beifügt, hätte auch Lc seiner Mitteilung darüber beifügen können. Aber auch ohne dies konnte er es dem Leser überlassen, sich selbst zu sagen, daß nicht Pt so geredet haben könne, daß vielmehr v. 18—19 ein Einschub des Vf's sei. Zur Abwehr des gegenteiligen Mißverständnisses würde jene im AT so häufige, aber dort wie Mt 27, 8; 28, 15 nur im Verlauf der Erzählung, nicht innerhalb einer Rede gebrauchte Redensart dem Lc schwerlich genügend erschienen und auch darum nicht am Platz gewesen sein, weil zu der Zeit, da Lc schrieb, Jerus. bereits in Trümmern lag und die Stätte, von der hier die Rede ist, wahrscheinlich gar nicht mehr aufzufinden war. Daß in v. 18—19 nicht Pt, sondern Lc redet, ergibt sich endlich auch aus dem Zusammenhang der vorangehenden und nachfolgenden Worte des Pt, der durch v. 18 bis 19 unterbrochen wird.

Sehen wir zunächst von den nicht bedeutungslosen Varianten von *A* und *B* ab, so ist auf alle Fälle klar, daß für das γάρ, womit v. 20 nach einhelliger Überlieferung die beiden Psalmworte eingeleitet werden, keinerlei Anhaltspunkt in v. 18—19 zu finden ist, daß es vielmehr durch v. 16 vorbereitet ist und somit an v. 16 und den enge damit verbundenen v. 17 anknüpft. Dort ist nämlich nach *B* mit den Worten ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφήν, ἣν προεῖπεν κτλ. ohne deutlichen Hinweis auf eine einzelne, dem David zugeschriebene Schriftstelle von der hl. Schrift überhaupt, sofern sie als eine durch David vermittelte Äußerung des hl. Geistes angesehen wird, gesagt, daß sie von Judas geweissagt habe, der ein Wegführer derer, die Jesum verhaftet haben, geworden ist. Der Hörer mußte erwarten, durch den Nachweis einzelner davidischer d. h. im Psalmbuch enthaltener Aussprüche erklärt zu bekommen, in wiefern man von diesem Buch sagen könne, daß es eine Weissagung auf den Verräter enthalte, die ihre Erfüllung heische und gefunden habe. Dem entsprechen v. 20 zwei aus zwei verschiedenen Psalmen genommene Sprüche (Ps 69, 26 und 109, 8), von welchen der erste dem gottlosen Verfolger des Psalmisten unter anderen Strafen Gottes auch die völlige Verödung seines ländlichen Wohnsitzes anwünscht, der zweite, einem ähnlichen Zusammenhang entnommene, in befehlender Form den Wunsch ausspricht, daß eines solchen Feindes Amt einem anderen gegeben werde. Während

also das erste Citat als Weissagung auf das Strafgericht an Judas hindeutet, wirkt das zweite als eine Weisung an die übrigen Ap. und die Gemeinde, für einen geeigneten Träger des Amtes, dem Judas entfallen ist, Sorge zu tragen. Die Form beider Citate ist im Anschluß an LXX der Anwendung auf Judas angepaßt[95]. Vor allem aber will beachtet sein, daß sie zu einem einzigen Spruch verschmolzen sind, und daß wieder wie v. 16, nur in anderer Form, auf das ganze Psalmbuch als Quelle der Weissagung hingewiesen wird[96]. Die beiden wörtlich angeführten Stellen sind nur Beispiele. Daß noch an andere Psalmstellen zu denken ist, wird schon dadurch nahegelegt, daß gerade aus Ps 69 eine ganze Reihe von Stellen als Weissagungen auf den Haß und die Leiden, die Jesus von seinen Feinden zu erfahren bekommen hat, aufgefaßt worden sind[97]. Jesus selbst hat den Schmerz darüber, daß einer der von ihm erwählten Ap., sein vertrauter Freund und Tischgenosse, sein Verräter geworden ist, in Worte aus Ps 41, 10 gekleidet und geradezu ausgesprochen, daß durch dieses Verhalten des Judas nicht etwa dieses einzelne Psalmwort, sondern die Schrift überhaupt, sofern sie eine prophetische Vorausdarstellung des leidenden Messias enthält, zur Erfüllung kommen sollte[98]. Diese Deutung von v. 16 und 20 wird auch durch v. 17 bestätigt: „weil er uns (den Aposteln) zugezählt war und ihm das Los dieses Dienstes

---

[95]) Der Spruch aus Ps 69, 26 ist gegen LXX u. hebr. Text der vorliegenden Anwendung entsprechend in den Singular gesetzt (*ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ* st. *αὐτῶν*), was um so leichter geschah, da das folgende Citat von einer einzelnen Person handelt. In der zweiten Zeile von Ps 69, 26 weicht Lc stärker ab von LXX, welche genau dem Grundtext entspricht: *καὶ ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν.* — *ἔπαυλις* ist das auf dem Lande oder Landgut liegende Wohnhaus im Gegensatz zu *οἰκία*, dem Wohnhaus in der Stadt, cf Plutarch vita Cic. 33, 1. 6; 47, 7. 9; Pericl. 33, 3, nicht identisch mit dem daneben genannten *ἀγρός, χώρα, χωρίον.* So auch Lc hier v. 18—20. In dem Citat aus Ps 109, 8^b gibt Lc nur *λαβέτω* abweichend von LXX *λάβοι.* Daß das *καί* an der Spitze dieses Citats einfach aus dem Grundtext oder der LXX herübergenommen ist, erscheint wahrscheinlicher, als daß Lc durch *καί* die Herkunft dieses Citats aus einem anderen Ps habe andeuten wollen.

[96]) Zu *ἐν βίβλῳ ψαλμῶν* cf Lc 20, 42, ebenso „Buch der Propheten" AG 7, 42 in bezug auf mehrere prophetische Stellen, also gleichbedeutend mit *οἱ προφῆται* mit oder ohne *πάντες* Lc 18, 31; 24, 27. 44; AG 13, 15. 27. 40, *βιβλίον* von einem einzelnen Prophetenbuch Lc 3, 4; 4, 17.

[97]) Ps 69, 5 von Jesus selbst so angewendet Jo 15, 25; ferner Ps 69, 10^a = Jo 2, 17; Ps 69, 10^b = Rm 15, 3. Auch Ps 69, 22 ist schwerlich ohne Einfluß auf Jo 19, 28 f.; Mt 27, 34. 48; Lc 23, 36 geblieben. Hieran schließt sich dann noch Ps 69, 26, dessen Umgebung noch bestimmter auf Feinde von der Art des Judas und auf dessen Schicksal hinzudeuten schien, an der vorliegenden Stelle an. Und aus demselben Zusammenhang Ps 69, 23—24 nimmt Pl Rm 11, 9 die Worte zur Beschreibung des Gerichtes der Verhärtung, das über die Juden verhängt ist.

[98]) Jo 13, 18 cf Bd. IV^{5. 6}, 541 f., besonders A 29, ferner Lc 22, 21. 48; Mt 26, 48—50. 56.

zugefallen ist". Das diesen Satz enge mit v. 16 verbindende *ὅτι* kann nicht, wie das *ὅτι* in v. 5 den durch *περὶ Ἰούδα κτλ.* bezeichneten Gegenstand der davidischen Weissagung appositionell erläutern; denn vom Standpunkt der Weissagung konnte die Erwählung des Judas zum Ap. nur durch *ὅτι ἤμελλεν καταριθμεῖσθαι κτλ.* ausgedrückt werden cf Lc 9, 31. 44; 22, 23; Jo 6, 71. Es kann auch nicht in Konkurrenz mit dem *γάρ* v. 20 eine bloße Erläuterung des Vorigen, einen Erkenntnisgrund bringen; denn abgesehen davon, daß dieser besonders im 4. Ev sehr häufige, abgeschwächte Gebrauch des kausalen *ὅτι* dem Lc, wenn ich recht sehe, fremd ist, kann die für den Redner wie für die Hörer, aber auch für die ungläubigen Juden jener Tage offenkundige Tatsache, daß Judas einer der 12 Ap. war, in keiner Weise zu der Überzeugung führen, daß der hl. Geist durch David den Verrat des Judas geweissagt habe. Denn in der noch ganz allgemein gehaltenen Aussage über den Gegenstand jener Weissagung (v. 16) war noch nichts enthalten, was darauf hinwies, daß ein Freund und Tischgenosse Jesu sein Verräter sein werde. Erst an der Stelle, wo wenigstens durch zwei Citate aus dem Psalmbuch auf diese Besonderheit des Hasses und Verrates an dem Messias hingewiesen wurde (v. 20), wäre ein solches *ὅτι* = *γάρ* allenfalls am Platz und dem Leser verständlich gewesen. Dem Pt hat allerdings, wie gezeigt, schon von Anfang seiner Rede die Gesamtheit der Psalmworte vorgeschwebt, welche Jesus im engen Kreise der Ap. als eine Weissagung auf den Verrat des Judas gedeutet hatte. Darum kann er auch die offenkundige Tatsache, daß der Verräter ein Ap. gewesen sei, als einen Realgrund dafür anführen, daß der hl Geist durch David von Judas geweissagt habe. Weil im Ratschluß Gottes feststand, was jetzt geschehen ist, daß nämlich der Messias unter anderen Schmerzen auch den erleben sollte, von seinem vertrauten Freunde verraten zu werden, darum ist im voraus die prophetische Gestalt des Messias dementsprechend dargestellt worden, wie andererseits auch umgekehrt der Weissagung gemäß das Leben des Messias so enden mußte (*ἔδει πληρωθῆναι*), cf AG 2, 29—32. — Etwas anders ist die Sache in *Α* dargestellt, wo nach vielseitiger Bezeugung v. 16 zu lesen war: *δεῖ πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ταύτην κτλ.* Das Demonstrativ befremdet, da weder unmittelbar vorher, noch nachher ein bestimmtes Schriftwort citirt wird [99]). Die Bestimmtheit des Ausdrucks an dieser Stelle erklärt sich daher nur aus dem Vorblick auf die Citate in v. 20, die ja auch in der wirklichen Rede, nach Ausscheidung der langen Parenthese (v. 18—19) bald genug gefolgt sind. Der größere Nachdruck aber fiel dann auf das zweite Citat, welches die unmittelbare Auf-

[99]) Lc 4, 21; Mr 12, 10 cf AG 8, 32 *ἡ περιοχὴ τῆς γραφῆς, ἣν ἀνεγίνωσκεν, ἦν αὕτη.*

forderung und Einleitung zur Wahl eines zwölften Ap.'s bildet. Hatte aber Lc diese schon v. 16 im Auge, so mußte er *δεῖ*, nicht *ἔδει* schreiben; denn dieser Teil der Weissagung des Psalmbuchs sollte eben jetzt erst zur Erfüllung gebracht werden [100]). Man wird nicht bestreiten, daß die Änderung, die Lc in *B* anbrachte, eine Verbesserung war.

Zu der in die Rede des Pt eingeschalteten Schilderung vom Ende des Judas geht Lc mit einem ihm sehr geläufigen *μὲν οὖν* über, welches bei ihm meistens nicht auf den bloßen Übergang zu einer zeitlich folgenden Rede oder Handlung hindeutet, sondern regelmäßig ein durch ein vorangegangenes Verhalten veranlaßtes Handeln oder Reden eines anderen, mit Nachdruck hervorgehobenen Subjektes einführt. Eine Folge der durch David ausgesprochenen Weissagung des hl. Geistes und somit des göttlichen Ratschlusses in bezug auf Judas war das, was nun v. 18—19 als Tat und Schicksal des Judas berichtet wird. Wie in nicht wenigen Fällen könnte auch hier von da mit einem *δέ* fortgeschritten werden zu einem zeitlich folgenden Handeln sei es desselben oder wiederum eines anderen Subjektes [1]). Der Sache nach wäre es sogar das Natürliche, daß Pt mit einem *ἡμεῖς δέ* das einführte, was ihm und den treugebliebenen Jüngern im Gegensatz zu Judas jetzt oblag und von vornherein Zweck und Ziel der Versammlung und seiner Rede war, die Schaffung eines Ersatzes für den Verräter. Da aber die Parenthese des Lc sehr weitläufig geraten ist, und für Pt das Bedürfnis vorlag, zunächst durch einzelne Beispiele aus den auf Judas abzielenden Weissagungen des Psalmbuchs auf den praktischen Endzweck seiner Rede vorzubereiten (v. 20), schließt Lc das Ende des Vortrags des Pt (v. 21—22) mit *οὖν* als eine Folgerung aus dem letzten der citirten Psalmsprüche (v. 20) an. So gewiß nun die parenthetischen Sätze v. 18—19, so wie sie dastehen, nicht von Pt an jenem Tage gesprochen sein können, sondern von Lc in den ihm überlieferten Bericht über die Rede des Pt eingeschoben worden sind, ebensowenig ist doch zu verkennen, daß Lc sie formell zu einem Bestandteil jener Rede gemacht hat, und zwar nicht nur syntaktisch durch das (*οὗτος*) *μὲν οὖν*, sondern auch dadurch, daß er über das Ende des Judas teilweise so rätselhaft dunkel sich ausspricht,

---

[100]) Von geringerer Bedeutung und auch weniger sicher bezeugt sind die Varianten in v. 17 *ἐν* st. *σύν* und *ὃς εἶχεν* st. *καὶ ἔλαχεν*. Letzteres ist eleganter.

[1]) Cf 2, 40—42 (Rede des Pt, Taufe der empfänglichen Hörer, Verhalten der Getauften); 8, 4. 5 (die Verfolgung der Gemeinde durch Pl, die dadurch veranlaßte Predigt der zerstreuten Gemeindeglieder, insbesondere des Philippus); 8, 24—26 (Simon, Pt und Jo, Philippus); 11, 19—20; 13, 4—5 (der hl. Geist durch die Propheten, Pt und Barnabas, Marcus); 15, 30—31; cf auch 15, 3—4; 16, 5—6; 11—12; 23, 18—19; ohne folgendes *δέ* 9, 31; 23, 22; überhaupt mit anderer Bedeutung 1, 6; 5, 41; 23, 31; wieder anders Lc 3, 18; Jo 20, 30.

wie es für Pt vor seinen, mit den äußeren Tatsachen wohl bekannten Hörern besser sich schickt, als für den Vf der AG, zumal in der zweiten für ein unbegrenztes Publikum bestimmten Ausgabe [2]). Rätselhaft lautet gleich der Anfang: „Dieser erwarb sich ein Grundstück von dem Lohn der Ungerechtigkeit“ [3]). Kann nach v. 16 unter der Ungerechtigkeit des Judas nur sein Verrat an Jesus verstanden werden, so bestätigt Lc durch *ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας*, was er im Ev 22, 3—6, ausführlicher wie Mt 14, 10—11 und, abgesehen von der nur Mt 26, 14—16 zu lesenden genauen Angabe der Geldsumme, ausführlicher auch als Mt berichtet hat. Es handelt sich also um die Summe, welche die Hohenpriester dem Judas für seine Mithilfe zur Verhaftung Jesu im voraus versprachen und, wie wir durch Lc hier v. 18 sowie durch Mt 27, 3 erfahren, nach der Tat auch ausgezahlt haben. Wie diese Voraussetzung des *ἐκτήσατο χωρίον*, so muß der Leser auch den Sinn dieser Worte selbst zwischen den Zeilen lesen, d. h. anderswoher erfahren haben. Daß Judas nach vollbrachter Untat nichts eiligeres zu tun gehabt haben sollte, als das kleine dadurch erworbene Kapital durch Ankauf eines Grundstücks in oder bei Jerusalem alsbald nutzbringend anzulegen, ist eine Vorstellung, die man nur durchzudenken braucht, um ihre Unmöglichkeit einzusehen. Sind wir, um das Wort vom „Sündenlohn“ richtig zu deuten, nicht nur auf die 3 synoptischen Berichte in ihrer Übereinstimmung, sondern, wie gezeigt, rücksichtlich der wirklichen Auszahlung der ausbedungenen Geldsumme an Judas auch auf die eigenartige Erzählung Mt 27, 3—10 und durch die übereinstimmende Angabe über den Blutacker nur auf Mt 27, 7 f. angewiesen, so werden wir von dorther auch den uneigentlichen Sinn und eben damit die wirkliche Meinung des *ἐκτήσατο χωρίον* zu schöpfen haben. Dabei mag die Frage, ob der Vf der AG aus dem Mtev, oder Mt aus der AG geschöpft hat, um so mehr außer Betracht bleiben, als die völlige Unabhängigkeit beider Berichte in bezug auf die einzelnen Sachen und Wörter diese beiden Annahmen gleich unwahrscheinlich macht. Es muß ein breiterer, in Jerus. entsprungener Strom der Überlieferung sein, welcher dem Mt die in sich klare und glaubwürdige Darstellung vom Ende des Judas zugeführt und dem Lc die rätselhafte Angabe über den Erwerb des Grundstückes seitens des Judas möglich gemacht hat. Die Geldsumme, um welche jener Acker gleich nach der Verurteilung Jesu verkauft und gekauft wurde, ist auch nach Mt der Lohn, welchen Judas durch seinen Verrat sich verdient hat; es ist „Blutgeld“ (Mt 27, 6). Darum allein hat

[2]) S. oben S. 28 f. A 47. 48 zu c. 1, 4 f.

[3]) Nach A mit *αὐτοῦ* hinter *ἀδικίας*, was das hebraisierende *ἐκ* (ohne *τοῦ*) *μισθοῦ τῆς ἀδ.* um so erträglicher macht und zu übersetzen ist: „von seinem Sündenlohn“ cf Mt 19, 28 Bd. I^4, 603 A 74; Bd. VI, 361 f.; abgesehen von dieser grammatischen Frage cf 2 Pt 2, 13. 15.

der Acker nach Mt wie nach der AG nachmals und für immer den Namen Blutacker bekommen, nicht etwa in folge des Endes des Judas [4]). Hat er sich, wie Mt sagt, erhängt, so hat er es in der Verzweiflung darüber getan, daß er „unschuldiges Blut verraten" (Mt 27, 4) und vergeblich sich bemüht hat, diese Untat wieder ungeschehen zu machen, d. h. das wirkliche Blutvergießen des Gekreuzigten zu verhindern. Sein eigenes Blut hat Judas dabei weder ideell noch tatsächlich vergossen. Auch nicht nach der Darstellung des Lc. Denn, wenn Judas von einem höheren Ort aus kopfüber zu Boden gestürzt ist, dabei sein Leib zerrissen und die Eingeweide zu Tage getreten sind, und man annehmen muß, daß dabei auch Blut aus den Wunden geflossen ist, so fehlt doch die leiseste Andeutung dieses Nebenumstandes, und Lc hütet sich wohl, die Benennung des Ackers mit diesem verschwiegenen Umstand in ursächlichen Zusammenhang zu bringen, während Mt dieselbe Ortsbenennung aus dem Verrat des Judas an dem „unschuldigen Blut" Jesu und dem Urteil der Hohenpriester, daß „Blutgeld" nicht in den Opferstock gelegt werden dürfe, als Folge ableitet (27, 8 *διὸ ἐκλήθη κτλ.*). Sogut von und zu dem Judenvolk gesagt werden kann, daß es Jesus verraten, getötet und ans Kreuz geheftet habe [5]), ohne daß einer der Angeredeten persönlich an diesen Handlungen beteiligt war, kann auch von Judas gesagt werden, daß er, indem er Jesus um den ihm dafür gebotenen klingenden Preis an die Hohenpriester verriet und auslieferte, sich nichts anderes erworben habe, als ein Grundstück, von dem er keinen Nutzen mehr genießen sollte, obwohl nicht er selbst, sondern die Hohenpriester das von Judas wieder weggeworfene „Blutgeld" zum Ankauf des „Blutackers" verwendet haben. Die für zeitlich Fernstehende bestimmte ausführliche Erzählung des Mt und die in die Rede des Pt eingeschaltete Beleuchtung derselben Tatsachen durch Lc, welche Kenntnis des wesentlichen Inhalts jener Überlieferung voraussetzt, konnten sich nicht völlig decken, aber sie widersprechen einander auch nicht. Je unabhängiger von einander Mt und Lc hier sich zeigen, umso schwerer wiegt ihre Übereinstimmung. So auch in bezug auf den Namen, den der Acker seit der Untat und dem Untergang des Judas erhalten hat. Daß Mt 27, 8 nur die griech. Übersetzung

[4]) Man vergleiche mit dem völligen Schweigen beider Berichte über ein blutiges Ende des Judas die Aussagen über das Blut Jesu, historisch Jo 19, 34; 20, 20. 25, bildlich Mt 27, 25 (= Lc 11, 50f. cf AG 5, 28), lehrhaft Rm 5, 9; Kl 1, 20; 1 Pt 1, 19; 1 Jo 1, 7; 5, 6; Ap 1, 5; 7, 14 etc.

[5]) AG 2, 23; 3, 15; 5, 31; 7, 52, nur 2, 23 mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß sie dies nicht eigenhändig getan haben, sondern *διὰ χειρὸς ἀνόμων*, und 3, 14f. mit Angabe der äußeren Handlung, worin ideell die Tötung Jesu inbegriffen ist. In 13, 29 (s. auch unten z. St.) wird in gleichem Sinne von den Einwohnern Jerus.'s und ihrer Obrigkeit sogar behauptet, daß sie, nachdem sie ihn in den Tod gebracht, seinen Leichnam vom Kreuz genommen und ins Grab gelegt haben.

ἀγρὸς αἵματος gebraucht, Lc dagegen zunächst sehr umständlich den Originallaut mit griech. Buchstaben wiedergibt, dann erst die gleiche Übersetzung folgen läßt, entspricht der auch sonst zu beobachtenden Gewohnheit beider Autoren [6]). Schon darum hat die Vermutung wenig Wahrscheinlichkeit für sich, daß diese Übersetzung von *Ἀκελδαμάχ* [7]) unrichtig sei und auf einer Verwechselung des aram. Part. דְּמִךְ (*κοιμώμενος, κοιμηθείς*) oder auch דְּמָךְ (דְּמָכָא, *κοίμησις*, beides schon in LXX nicht selten vom Todesschlaf gebraucht) mit דָּם (דָּם, דְּמָא, Blut) beruhen soll [8]). Die richtige Übersetzung von *Ἀκελδαμάχ* (חקל דמך) würde dann sein *κοιμητήριον*, Totenfeld. Sonderbar nur, daß Mt (27, 6 *εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις*) auf der richtigen Spur gewesen wäre und trotzdem durch seine ganze Erzählung auf die falsche Übersetzung *ἀγρὸς αἵματος* als Name des Ackers hinausgekommen wäre. Die Syrer, die das besser wie unsereiner beurteilen konnten, haben nicht an der Übersetzung „Blutacker" Anstoß genommen, die sie vielmehr sich aneigneten, sondern an der Form *Ἀχελδαμάχ*, wenn anders sie diese im Original vorfanden, und haben diese in *Ἀχελδαμά* geändert [9]). Dazu kommt, daß דם als kollektiver Begriff und in Abhängigkeit von *χωρίον* (חקל) im stat. constr. naturgemäß im Singular steht und allenfalls der Determination entbehren kann, obwohl sy^2 sowohl im aram. Namen als in der syr. Wiedergabe der griech. Übersetzung, sy^1 wenigstens in ersterem, den stat. emphat. anwendet. Hätten sie aber den Namen im Sinn von „Acker der Entschlafenen" verstanden, so mußten sie doch wohl den stat. emph. eines Plurals anwenden. Der Grieche Lc folgt in der Wiedergabe des fremdsprachigen Namens den der betreffenden Sprache kundigen Leuten,

[6]) Mt gibt 15, 5 *δῶρον* ohne hebr. Original, 27, 6 *κορβανᾶς* ohne Übersetzung, Mr 7, 11 beides. Es fehlt das semit. Original Mt 9, 25 cf dagegen Mr 5, 41; oder es fehlt die Übersetzung Mt 5, 22; 16, 17 f. (dagegen Jo 1, 42); 23, 7. 8; 26, 25. 49 (dagegen Jo 1, 38). Nur wo es unerläßlich war Mt 1, 23; 27, 46 (weniger einleuchtend ist 27, 33), gibt Mt beides. Lc in der AG übersetzt semitische Namen ohne sachliche Nötigung auch 4, 36; 9, 36. 39. 40; 13, 8 cf auch die Zusammenstellung verschiedensprachiger Namen derselben Person 1, 23; 13, 9; 15, 22; 18, 7.

[7]) So nach cod. B und weit überwiegender griech. wie auch lat. Überlieferung, die das Wort auch Mt 27, 8 hat eindringen lassen, hier zu lesen, wenn man absieht von den gleichgiltigen fehlerhaften Schreibungen *Ἀχελδαμαχ* (א A), *Ακελδαιμαχ* (D), *Ακελδαμακ* (E). Das *Ακελδαμα* (C 58 137 s. auch folgende Anm.) ist jüngere, gelehrt sein sollende Emendation. Wer es vorfand, konnte schwerlich auf den Gedanken kommen, es in *Ακελδαμαχ* zu ändern.

[8]) So A. Klostermann, Probleme S. 1—8, dem ich bis dahin in der Erörterung dieses Problems teilweise gefolgt bin.

[9]) Cf A 7. sy$^{1.2}$ geben den Namen selbst durch חקל דמא, sy^3 schreibt an den Rand griech. *ακελδαμα*. Das folgende *τουτέστιν χωρίον αἵματος* sy^1 „das ist übersetzt קורית דם", sy^2 „das ist aber קריתא דדמא", ohne Randgl. von sy^3, also wahrscheinlich aus sy*. Dies wird bestätigt durch die weitaus älteste Hs von sah Forsch IX, 225.

von denen er die Sache hat erzählen hören, und er wird, wenn er nicht selbst als geborener Antiochener wie die großen Theologen der antiochenischen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts soviel von der syrischen Sprache verstand, um den Sinn eines solchen Wortes sicher deuten zu können, von denselben Leuten auch die Übersetzung desselben erfragt haben, die er gibt. Wenn er aber sagt, daß der aramäische Name des Ackers in der eigenen Sprache der Jerusalemer (*τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν*) *Ἁχελδαμάχ* laute, so gebraucht er *διάλεκτος* nicht wie z. B. Strabo (8 p. 333) und die Grammatiker im Sinne der Mundart, „Dialekt“ innerhalb der Sprache einer Nation, sondern wie sonst überall in der AG [10]) im Sinne von nationaler Sprache, hier also von der in der Hauptsache einheitlichen Sprache der aramäisch redenden Juden Palästinas und der weiter östlich wohnenden Juden. Lc meint damit also auch nicht eine eigentümliche Aussprache der Jerusalemer etwa im Gegensatz zu derjenigen der Galiläer (cf Mt 26, 73), sondern das Aramäische als die eigene Sprache der Jerusalemer, die dem Grundstück den Namen *Ἁχελδαμάχ* gegeben haben, im Gegensatz zu der fremden Sprache der Griechen, für die Lc schreibt. Daß die Transskription nicht auf einem Hörfehler des Lc oder einem Schreibfehler der Abschreiber beruht, zeigt am besten der Name des Vf's des Sirachbuches. Dieser selbst schreibt nach dem hebr. Original בֶּן־סִירָא, und sein Enkel übersetzt oder transskribirt dies durch *υἱὸς Σιράχ* [11]). Bekanntlich haben bei der Umschreibung

[10]) AG 2, 6. 8; 21, 40; 22, 2; 26, 14, die einzigen Stellen des NT's, wo das Wort vorkommt. Cf ferner LXX Dan 1, 4 *διάλεκτον* (Theod. *γλῶσσαν* = לְשׁוֹן) *Χαλδαίων* im Gegensatz zur hebr. Muttersprache (zur Sache auch Jes 33, 19; 36, 11—13). — Polyb. I, 67, 9 (cf § 6 in dem buntgemischten Heer der Karthager *μήθ' ὁμοεθνῶν μήθ' ὁμογλώττων*) kann der punische Feldherr nicht aller darin vertretenen Sprachen (*τὴν ἑκάστων διάλεκτον*) mächtig sein und auch nicht durch Dolmetscher den verschiedenen Truppenteilen 4 oder 5 mal dasselbe sagen lassen. — I, 80, 6 u. 8 vom Punischen *κατὰ τὴν ἰδίαν διάλεκτον.* — XL, 6. 3 u. 4 *τῆς ἑλληνικῆς διαλέκτου* im Gegensatz zur lat. Sprache. — III, 22, 3: Die Sprache der Römer hat im Lauf der Jahrhunderte Veränderungen erfahren, deren Ergebnis eine *διαφορὰ τῆς διαλέκτου* zwischen altertümlichem und neuem Latein ist und nichts weniger als eine Auflösung in verschiedene Mundarten ist.

[11]) Sirach 50, 27 und zweimal in der doppelten Unterschrift des Buchs hinter c. 51, 30 s. die Ausg. von Smend p. 59. 62. Auch in der nachchristlichen jüdischen Literatur ist der Name stets בֶּן־סִירָא geschrieben oder wie in der aus dem hebr. Original geflossenen syr. Übersetzung seines Buchs ed. Lagarde p. 2, 51 ברסירא und בר־אסירא. Auch das Lc 3, 26 stark bezeugte *Ἰωσήχ* ist nicht bloßer Schreibfehler statt *Ἰωσήφ*, sondern durch Vermittlung der hebr. und aram. Abkürzungen יֹסֵה יוֹסָא יוֹסֵי (cf die Belege bei Jastrow, Lex., und die Varianten *Ἰωσῆ, Ἰωσῆς, Ἰωσῆτος* Mr 15, 40; Mt 13, 55; 27, 56; Jos. bell. IV, I, 4; 8, 9) aus dem althebr. יֹסֵף entstanden. Umgekehrt ging ursprüngliches ח mit Halbvokal *a* in *α* unter, wie in חֲסִידִים = *Ἀσιδαῖοι* 1 Makk 2, 42; 2 Makk 14, 6. חֲגִירָא = *αγιρας* Jos. bell. V, 11, 5 und im Anlaut von *Ἀκελδαμα* selbst, ein Übelstand, dem durch Setzung eines Spir. asper

semitischer Namen und Wörter in fremde Alphabete aus leicht begreiflichen Gründen die Gutturale besonders mannigfaltige Entstellungen sich gefallen lassen müssen. Über die kühnen, schon bei Papias vorliegenden Versuche, durch Änderung von *πρηνὴς γενόμενος* in *πεπρησμένος* oder *πρησθείς* (entzündet und in folge dessen angeschwollen) und durch geschmackloseste Fabeleien die nichtverstandene Darstellung des Lc mit dem Bericht des Mt zu verbinden muß ich die Leser auf die ausführlichen früheren Darlegungen verweisen [12]).

Den praktischen Zweck und damit den Schluß seiner Rede faßt Pt in die Worte (21—22): „Es muß also von den Männern, die mit uns gegangen sind [13]) zu jeder Zeit [14]), in welcher Jesus, anfangend von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, an dem er von uns hinaufgenommen wurde, bei uns ein und ausging [15]), einer von diesen ein Zeuge seiner Auferstehung mit uns werden". Dieser Rückblick auf die Geschichte gibt durchaus nicht die Vorstellung, daß die Lehrtätigkeit Jesu und sein Verkehr mit den Jüngern zwischen den beiden Grenzpunkten (Tauftätigkeit des Johannes und Himmelfahrt) von Anfang bis zu Ende ununterbrochen

---

nur notdürftig abgeholfen wird; auch im Inlaut רָחָב Jos 2, 1. 3 = *Ῥααβ* Jh 2, 25, nur Mt 1, 5 *Ῥαχαβ*.

[12]) Zuletzt Forsch IX, 331—333, auch VI, 126. 153—155. Es hätte an einer der beiden Stellen auch noch die wunderliche Umgestaltung der Acta Pilati bei Tischendorf, Ev apocr.[2] p. 290 unter dem Text, verglichen werden können schon wegen der Worte *ἐλάκισεν* [sic], *ἐπρίσθη καὶ ἐβρόμισεν*. Das *ἐπρίσθη* entstand aus *ἐπρήσθη*, wurde aber von *πρίω* = *πρίζω* (sägen) abgeleitet und im Sinne von *διεπρίετο* AG 5, 33; 7, 54 verstanden. Über das *διόπτρα* in der Erzählung des Papias verbreitet sich J. Hirschberg in folge einer Anregung des Dr. E. Hommel in Klin. Monatsber. für Augenheilkunde, 1921 S. 439 f.

[13]) *συνέρχεσθαι* c. dat. nicht mit jemand kommen, sondern gehen 9, 39 (daneben *παραγίνεσθαι* die Ankunft am Ziel); 10, 23; 15, 38; 21, 16, auch Mt 16, 5 und dazu Bd. III[3], 535 A 49.

[14]) Lc schreibt richtig nicht *ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ* „während der ganzen Zeit", weil der Verkehr Jesu allerdings zu der Zeit, da Johannes taufte, begonnen (Jo 1, 35—4, 42), aber keineswegs ununterbrochen bis zur Himmelfahrt angedauert hat. cf Bd. IV[5. 6], 267 ff. 276—281. 312. 320 f. Das durch die Darstellung des Mt und Mr nahegelegte Mißverständnis, als ob unmittelbar nach der Taufe und Versuchung Jesu der Täufer verhaftet worden sei und Jesus seine Prophetentätigkeit in Galiläa begonnen habe, hat Lc auch im Ev ferngehalten Bd. III[3. 4], 199 A 62; S. 232 f. 238 f. 247 f. 435 f.

[15]) Der deutschen Redeweise „aus und ein" entsprechend hat Luther hier und AG 9, 28 die Verba umgedreht, vielleicht auch, um das logisch zu *εἰσῆλθεν* gehörige *ἐφ' ἡμᾶς* nicht davon getrennt zu lassen. Dies erreichte lt[1] durch Umstellung von: *ἐφ' ἡμᾶς introivit super nos et excessit.* Das in ähnlicher Verbindung von dem Kommen einer höheren, sei es heilsamen (AG 2, 3. 17; 10, 44 f.) sei es verderblichen (AG 5, 28; 13, 11) Gewalt übliche *ἐπί* c. acc. wagten nicht alle Übersetzer so wie lt[1]sy[1. 2] genau wiederzugeben z. B. lt[2]vg *inter nos.* — Hinter *Ἰησοῦς* v. 21 hat *Δ* vielleicht ursprünglich nach *Χριστός* und jedenfalls v. 22 hinter *Ἰωάνου* nicht *ἄχρι* wie 1, 2, sondern *ἕως*.

fortgegangen sei. Genauere Beachtung des Wortlauts (s. A 14. 15) zeigt vielmehr, daß Lc nicht nur von einem wiederholten Kommen oder Einkehren Jesu bei seinen Jüngern, sondern auch von einem wiederholten Fortgehen und Sichzurückziehen Jesu von ihnen weiß. Dies läßt sich um so weniger auf die 40 Tage nach der Auferstehung oder die kaum zwei Tage zwischen Tod und Auferstehung Jesu beziehen, als es sich ja um allen Verkehr von Jüngern Jesu mit ihrem Meister seit den Tagen der Tauftätigkeit des Johannes handelt. Solch' ein Verkehr hat aber nicht nur nach dem 4., sondern auch nach dem 3. Ev schon geraume Zeit vor der Verhaftung des Täufers sowohl in Judäa und Samaria als in Galiläa stattgefunden (s. A 14). Auch abgesehen von den 12 Ap., die hier nicht in Betracht kommen, kann nach den gelegentlichen Angaben und Andeutungen die Zahl der schon in jener frühen Zeit zu Jesus in ein Jüngerverhältnis getretenen Personen nicht gering gewesen sein [16]), und unter den 120 Männern, die Lc v. 15 nach *A* sämtlich *μαϑηταί* genannt hat, mag ein nicht geringer Bruchteil solcher gewesen sein, die schon zu der Zeit, da Johannes noch in Freiheit seinen Beruf ausübte, Jünger Jesu geworden waren, und daher jetzt zu den *ἀρχαῖοι μαϑηταί* (AG 21, 16) gehörten, deren einer nach dem Vorschlag des Pt als Ersatzmann für Judas eingesetzt werden soll. Die überaus kurze Erzählung von der sofortigen Ausführung dieses Vorschlags (v. 23—26) läßt mehr als eine Frage unbeantwortet. Auffällig ist schon der Mangel jeder den Schluß der Rede des Pt bezeichnenden und zu einer Handlung der Hörer oder der ganzen Versammlung mit Einschluß des Pt überleitenden Bemerkung [17]). Viel weniger empfindlich ist dies im

[16]) Überall hat Jesus unter dem nach tausenden zählenden Haufen seiner Hörer auch solche gefunden, die dem guten Acker glichen (Lc 8, 15. 21). Im Vergleich zu den vorübergehend durch seine Worte und Taten Ergriffenen waren sie wohl eine „kleine Herde“, aber doch eine weit über die Zwölfzahl hinausreichende Schar (Lc 12, 32. 41; Jo 10, 3. 27—30) solcher, die seine Jünger genannt wurden (Lc 6, 17. 20; 19, 37—39; Jo 3, 22—26; 4, 1; 6, 60. 66f. (unterschieden von den Zwölfen); 7, 3; 8, 31; 9, 28), so daß Jesus 70 oder 72 von ihnen als Prediger des Ev's vor sich hersenden konnte Lc 10, 1—24 cf 9, 57—62). Außer den vielen Namenlosen, die „an ihn gläubig wurden“ (Lc 7, 9. 44—50; Jo 2, 23; 4, 41. 63; 7, 31; 8, 31) werden wir doch auch auf einzelne namhaft gemachte Personen und Familien dieses Kreises hingewiesen (Lc 8, 2f.; 10, 38—42; 23, 26 = Mr 15, 21 = Mt 27, 32; Lc 24, 13. 18), darunter Mitglieder des Synedriums (Mt 27, 57 = Jo 19, 38 = Lc 23, 51 = Mr 15, 43, ferner Jo 3, 1ff.; 7, 50—52; 19, 39), ferner den Besitzer des Coenaculum Mr 14, 14, von dem wir erst aus einer etwa 10—15 Jahre späteren Zeit wissen, daß er inzwischen gestorben war (AG 12, 12), s. oben S. 44 A 84. 85. Der Umgebung von Jerusalem gehört auch Mnason an, und zu den „Jüngern der Anfangszeit“, wie dieser AG 21, 16 genannt wird, gewiß noch mehrere der AG 13, 1 genannten Männer cf 11, 19. 28; 21, 10, nach glaubwürdiger Überlieferung auch Philippus AG 6, 5; 8, 5ff. 24, 8.

[17]) Diesem Mangel suchte cod. E abzuhelfen *τούτων λεχϑέντων ἔστησαν,*

Text von *A* (*καὶ ἔστησεν δύο* und v. 24 *καὶ προσευξάμενος εἶπεν*), nach welchem Pt es ist, der aus der größeren Zahl der seinen vorher aufgestellten Anforderungen entsprechenden Männer zwei nahmhaft macht und das Gebet spricht, so daß also keinerlei Wechsel des Subjekts stattfindet. Wie aber soll man sich den Hergang nach *B* vorstellen [18])? Wie ist es zu erklären, daß eine Versammlung von 120 Männern, die aus einer größeren Zahl einen wählen soll, zwei aufstellt? Die Worte *ἕνα τούτων* und *καὶ ἔστησαν δύο* stoßen hart aufeinander, und dies wird noch dadurch verstärkt, daß am Ende von v. 23, nachdem inzwischen die Namen der zwei genannt sind, steht *τῶν δύο ἕνα*. Man sollte denken, daß bei einer durch keinerlei vorgängige Verhandlungen vorbereiteten Wahl entweder die Stimmen sich zersplittert hätten, so daß das Ergebnis die Nennung einer Vielheit von Kandidaten gewesen wäre, oder daß, wenn ein einzelner Mann als der allein Geeignete sofort von allen erkannt wurde, auf Anregung einzelner Stimmen aus der Versammlung dieser Eine durch Akklamation gewählt worden wäre. Sehr viel einfacher gestaltet sich der Hergang nach *A*: Pt läßt sich nicht daran genügen, die Notwendigkeit einer Ersatzwahl und die Normen, nach denen bei der Auswahl zu verfahren sei, darzulegen, sondern nennt sofort zwei Männer, welche diesen Normen entsprechen, wodurch die weitere Wahlhandlung auf diese beschränkt wird. Da die Versammlung dieser Präsentation [19]) der beiden genannten Männer durch Pt selbstverständlich zustimmt, wie sie auch in das von Pt über diese Männer gesprochene Gebet einstimmt, konnte Lc in *B* beide Aussagen in den Plural setzen. Anschaulicher aber ist die Darstellung in *A*.

Der Erste der zwei wird dreifach benannt, zuerst mit dem althebr. Namen Joseph [20]), als seinem eigentlichen Personnamen, sodann mit einer bei den Juden der späteren Zeit überaus gebräuchlichen Benennung nach dem Vater in aram. Form, endlich mit dem lateinischen Namen Justus als Beinamen zur Unterscheidung von den Trägern des einen oder des anderen der voranstehenden

---

cf AG 1, 9; 2, 37 (nach *A* mit ausführlicherer Überleitung); 4, 1; 5, 33; 7, 54; 15, 12f.

[18]) v. 23 *καὶ ἔστησαν δύο* . . . v. 24 *καὶ προσευξάμενοι εἶπον*. Über diese LA von *B* und die von *A* *ἔστησεν* und *προσευξάμενος εἶπεν* s. Forsch XI, 29. 244 und oben im Text.

[19]) *ἔστησεν* (oder *-σαν*) ist nicht gleichbedeutend mit *κατέστησεν* AG 6, 3; 7, 10. 27; Tt 1, 5, cf vielmehr AG 6, 6 nach *B*. Die Bemerkung des Chrys. III, 15c *οὐχὶ αὐτὸς αὐτοὺς ἔστησεν, ἀλλὰ πάντες* darf nach dem, was vorangeht und was p. 26 folgt, nicht als eine ausdrückliche Ablehnung der LA *A* betrachtet werden. Chrys. hat diese schwerlich gekannt.

[20]) Statt *Ἰωσήφ* hat sy[2] *Jose*, sah *Joses*, wahrscheinlich also auch sy* und urspr. auch *A* s. oben S. 57 A 11. Zu den verschiedenen Namen der beiden Vorgeschlagenen überhaupt cf Forsch IX, 29. 244 im Apparat, ferner S. 209 ff. 333—335.

Namen oder beider zugleich [21]). Der in der Mitte stehende Vatersname ist, abgesehen von der offenbaren Verwechselung mit Joseph genannt Barnabas 4, 36, in der doppelten Form *Βαρσαββας* und *Βαρσαβας* bezeugt [22]). Den der aram. Sprache unkundigen griech. Schreibern und lat. Übersetzern mochte diese Verschiedenheit als eine nur orthographische erscheinen, während in der Tat zwei etymologisch gar nicht verwandte aram. Namen zu grunde liegen. *Βαρσαββα(ς)* ist בַּר שַׁבָּא d. h. Sohn des Sabbats, *Βαρσαβας* dagegen בַּר סָבָא d. h. entweder „Sohn des Alten, des Greises“ oder, da סָבָא auch als Eigenname vorkommt, „Sohn eines gewissen Sabas“ [23]). Erstere Form geben $sy^{1.\,2}$, ferner der so manchmal mit den ältesten Syrern übereinstimmende sah, aber auch cop und die ältesten, gleichfalls mittelbar oder unmittelbar aus Ägypten stammenden griech. Hss (B ℵ A . .). Auch die zweite Form ist ansehnlich genug bezeugt und in den beiden angeführten Be-

[21]) Nach der freien Wiedergabe einer Tradition des Papias bei Eus. h. e. III, 39, 9 scheint Papias selbst *Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαραββᾶν* geschrieben zu haben, was um so glaubhafter ist, da Eus. selbst in seinem gleich folgenden Citat (c. 39, 10) aus AG 1, 23 die gewöhnliche umgekehrte Ordnung befolgt, ebenso in einem von Eusebius abhängigen Exempel aus Papias (ed. de Boor, Texte u. Übers. V, 2, 170) *Βαρσαβᾶς ὁ καὶ Ἰοῦστος.* Wahrscheinlich wurde dieser Joseph zum Unterschied von den vielen Trägern dieses Namens von den Hebräern in der Regel Bar—sabas, von den Hellenen, Hellenisten und Römern gewöhnlich mit dem römischen Beinamen Justus genannt. Dasselbe gilt von dem in Rom tätigen jüdischen Christen *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος* Kl 4, 11, von Johannes mit Beinamen Marcus AG 12, 12. 25; 15, 37 (zwar nicht AG 13, 5, aber 1 Pt 5, 13, überall bei Pl und in der Tradition über ihn als Evangelist). Dieser lat. Name bei den Juden häufig: ein Sohn des Fl. Josephus (vita 1) und ein Leibwächter desselben (vita 77), sowie sein Gegner Justus von Tiberias, der Sohn des *Πιστός* (vita 34) hießen so. — Nach Papias, der es von dem Evangelisten Philippus oder dessen Töchtern erfahren haben will, hat dieser Joseph—Barsabas—Justus einst einen Gifttrank getrunken, ohne Schaden zu leiden (Eus. h. e. III, 39, 9 cf Forsch VI, 164 ff.). In dem auch griechisch erhaltenen Teil der alten Paulusakten (ed. Lipsius p. 108, 13) wird ein Barsabas—Justus mit dem Beinamen *πλατύπους* (lat. p l a n c u s, plattfüßig) zur Zeit der neronischen Christenverfolgung verhaftet, später aber von Nero freigelassen, cf Forsch VI, 349 f.; IX, 334 f. Die Mißdeutung einer offensichtlich nicht ursprünglichen Erwähnung desselben in demselben Text p. 116, 12 durch Lipsius im Index p. 248 kann hier nicht gewürdigt werden.

[22]) Dazu kommt AG 15, 22, wo es sich um einen Judas, genannt Barsabas handelt, auch das vollends sinnlose *Βαραββας* (Mt 27, 16 ff.), was für *Βαρσαββας* gegen *Βαρσαβας* zeugt.

[23]) Über die Vermischung der ganz heterogenen Stämme שׁבת und שׂבע im Bewußtsein und Gebrauch der Syrer und aram. redenden Juden s. oben S. 41 A 78. Dazu kommt aber für die dieser Sprache unkundigen Griechen und Occidentalen noch סָבָא Greis = hebr. שֵׂיב, שֵׂב, graues Haar, Greisenalter, Greis Ruth 4, 15; Hiob 15, 10. Der einem Vater in dessen höherem Alter geschenkte Sohn konnte ebensogut wie der Sohn eines Mannes Namens Saba *Bar Saba* genannt werden, und wie bei den christlichen Syrern der Eigenname *Bar chad-be-Schabba* d. h. „Sonntagskind“ vorkommt, konnte auch ein am Sabbath geborener Jude *Bar-Schabba* als Beinamen erhalten.

deutungen mindestens ebenso wahrscheinlich, wie die erste. Für *Βαρσαββας* aber entscheidet die bessere Bezeugung und das in solchen Dingen größere Gewicht der orientalischen Zeugen.

Öfter begegnet uns in der altkirchlichen Literatur der Name des Matthias, der als 12. Apostel an die Stelle des Verräters Judas trat [24]). Da er den von Pt (v. 22) geforderten Eigenschaften entsprochen haben muß, lag es überaus nahe, ihn den 70 oder 72 Jüngern (Lc 10, 1) zuzuzählen, was Eusebius, der, wie er selbst sagt, noch keinen Katalog dieser bei Lc namenlosen Prediger besaß, als Überlieferung anführt [25]). Schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts ist ein ihm zugeschriebenes Ev verfaßt worden, aus welchem Clemens allerlei evangelische Überlieferungen mit dem Namen des Matthias anführt, den er mehrmals auch Apostel nennt, und von welchem noch bestimmter als Clemens, Hippolytus refut. VII, 20 behauptet, daß schon Basilides und sein Sohn Isidor sich darauf berufen haben. Die äußerst wohlwollende Beurteilung, welche dieses apokryphe Ev bei einem Clemens Al. fand, erklärt sich leicht aus der moralisch unantastbaren Gesinnung und der höheren Bildung, die aus den wenigen uns erhaltenen Bruchstücken hervorleuchten. Daß aber ein Schriftsteller dieser Art seine angeblichen Überlieferungen im Namen des Matthias ausgehen ließ,

---

[24]) Cf Forsch IX, 29. 209—211. 244. 333 f., Gesch. des ntl Kanons II, 626 f. 751—76, besonders über die Identität des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθίαν* (Orig. prooem. in ev. Lc, griech. im cod. Monac. gr. fol. 235; Eus. h. e. III, 25, 6 und mehrere jüngere Verzeichnisse) und des von Clem. strom. II, 45, 4; III, 26, 3; VII, 82, 1; 108, 1 citirten *Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσιν*. Dazu kommt, was Cl. paed. II, 16, 1 aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Matthaeus, sondern von dem „Apostel Matthias" als Vegetarianer berichtet. Weniger sicher ist, ob die gleiche Verwechselung, welche in der Pistis Sophia mehrmals vorliegt, auch in einem Fragment Herakleons bei Clemens strom. IV, 71, B anzunehmen ist cf Gesch. d. Kan. II, 759 A 2; 292 A 7. Wichtiger jedenfalls ist die Angabe strom. IV, 35, 2, daß manche den Oberzöllner, von welchen Lc 19, 1—10 erzählt wird, Matthias statt Zakchaeus nennen. Daß dies auf das Ev des Matthias zurückgeht, wird dadurch bestätigt, daß das Schlußwort Jesu nicht unwesentlich von Lc 19, 9 f. abweichend citirt wird (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν σήμερον τὸ ἀπολωλὸς εὗρεν*). Wenn daher Clem. Quis dives 13, 5 von Jesus sagt: *ἐπιξενοῦται Ζακχαίῳ καὶ Λευεὶ* (nach der notwendigen Verbesserung von Robinson) *καὶ Ματθαίῳ τοῖς πλουσίοις καὶ τελώναις, καὶ τὰ μὲν χρήματα αὐτοὺς οὐ κελεύει μεθεῖναι, τὴν δὲ δικαίαν χρῆσιν ἐπιθεὶς καὶ τὴν ἄδικον ἀφελὼν καταγγέλλει· „σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ"* cf 19, 5. 9, so zeigt doch die Voranstellung des Zakchäus und die Ausdehnung der an diesen gerichteten Worte Jesu auf die beiden anderen, daß auch hier wie paed. II, 16, 1 *Ματθίᾳ* statt *Ματθαίῳ* zu lesen ist; denn für den Ap Matthaeus war in dem *ἠκολούθησεν αὐτῷ* (Mt 9, 9) auch das von allen Aposteln geltende *ἡμεῖς ἠκολουθήσαμέν σοι* (Mt 19, 27. 28) eingeschlossen.

[25]) Eus. h. e. I, 12, 1—3 cf II, 1, 1 s. auch die jüngeren Verzeichnisse bei Schermann, Proph. etc. vitae p. 113, 16—114, 5; 128, 1; p. 134, 12; 166, 13 etc. Geschichtlich wertlos sind die Akten des (Andreas und) Matthias in Acta apost. apocr. ed. Lipsius-Bonnet I, 1, 65—128.

und daß sein Buch in so früher Zeit in kirchlichen Kreisen wie bei verschiedenen häretischen Parteien Eingang fand, rechtfertigt die Annahme, daß in der ersten nachapostolischen Generation eine günstigere Vorstellung von der Bedeutung des Apostels Matthias sich fortgepflanzt hat, als die AG ahnen läßt. Um so auffälliger wäre dann, daß Lc sich damit begnügt, dem Matthias, von dessen Erwählung zum 12. Apostel er so umständlich und feierlich erzählt, einen einzigen hebr. Namen zu geben, während er dem neben ihm vorgeschlagenen Joseph, der in der kirchlichen Tradition nur durch seine beständige Verwechselung mit teilweise oder scheinbar gleichnamigen Personen sich auszeichnet, außer dem hebr. Namen noch einen aram. und einen lat. Namen gibt. Diese wunderliche ungleiche Behandlung ist aber nicht ursprünglich. Die älteste syr. Übersetzung der AG, für diese Stelle bezeugt durch Aphrahat um 340 und die spätestens um 360 entstandene syr. Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, nennt den Ap. Matthias Thulmai (תּוּלמי), der syr. Eusebius nicht nur in den Anführungen von AG 1, 23. 26, sondern auch wo vom Ev des Matthias und einer diesem nachgesagten Paradosis die Rede ist[26]). Der älteste syr. Übersetzer der AG (sy*) muß diesen Namen in seiner griech. Vorlage d. h. in *A* vorgefunden haben. Er ist aber nichts weniger als eine Übersetzung des hebr. Matthias, wie etwa *Δίδυμος* von *Θωμᾶς* (Jo 11, 16), sondern eine Wiedergabe von *Πτολεμαῖος*[27]), also ein griech. Name neben dem hebr. Ein solcher kann in *A* nur als Beiname neben *Ματθίας* gestellt worden sein; ob in der Form *M. ὁ καὶ Πτολεμαῖος* (AG 13, 9), oder *ὁ λεγόμενος* (Kol 4, 11) oder *καλούμενος* (AG 1, 23a) oder *ἐπικαλούμενος* (AG 12, 12), läßt sich nicht feststellen, solange der Text von sy* an dieser Stelle nicht in einem wörtlichen Citat wiedergefunden ist. Daß Lc selbst später (*B*) den zweiten Namen tilgte, beweist nur, was ohnehin feststeht, daß Matthias unter keinem anderen als diesem hebr. Namen in der Erinnerung der Kirche fortlebte, und entspricht dem umgekehrten Verfahren des Lc in bezug auf den Doppelnamen Saul-Paulus. Von dem Punkt an, wo er zur Darstellung der selbständigen Missionsarbeit des Heidenapostels übergeht, (13, 9), macht er zwar, um jedes Mißverständnis zu verhüten,

[26]) Aphrahat hom. 4 ed. Wright p. 65; Eus. h. e. syr. I, 12, 3; II, 1, 1; III, 39, 10; über das Ev oder die Überlieferungen des Matthias III, 25, 6; 29, 1. Cf Gesch. d. Kanon II, 561f.; Theol. Ltrtrbl. 1893 S. 472; hieran anknüpfend Nestle in der Vorrede zu seiner deutschen Übersetzung des syr. Eusebius p. Vf.; zuletzt Forsch IX, 209—211. 333.

[27]) Die Zurückführung von *Thulmai* auf *Πτολεμαῖος* als Beiname des Matthias (Forsch IX, 210 A 13) schließt nicht aus, daß gleichzeitig eine Anlehnung an den jüdischen Namen *Thalmai* beabsichtigt war, da die Juden Palästinas seit dem Eindringen hellenistischer Kultur solche Umformung einheimischer Namen liebten, wie jener Hohepriester *Jesus*, der seinen Namen in *Jason* änderte Jos. ant. XII, 5, 1.

auf diese Doppelnamigkeit aufmerksam, läßt aber auch von da den bis dahin festgehaltenen hebr. Namen fallen und gebraucht nur noch den römischen Namen, unter dem er von den heidenchristlichen Gemeinden als ihr vornehmster Stifter verehrt wurde. Für Matthias, von dem keine glaubwürdige Überlieferung sagt, daß er über den Kreis der „Hebräer" hinaus tätig geworden sei, war der griech. Beiname entbehrlich, und *B* konnte auch hier, wie an so vielen Stellen durch Streichung auch kleiner entbehrlicher Worte seinem Streben nach Kürzung des weitläufigeren *A* folgen.

Nachdem der auf vernünftiger Überlegung beruhende Vorschlag des Pt die Zustimmung der Versammlung gefunden hat [28], wird die Wahl zwischen den beiden vorgeschlagenen *ἀρχαῖοι μαθητ.* dem aller Menschen Herzen kennenden Herrn im Gebet anheimgestellt (v. 24—25). Die Vergleichung von 15, 8, die einzige Stelle der Bibel, wo *καρδιογνώστης* sonst noch, und zwar als Attribut Gottes vorkommt, könnte auch hier trotz der Verbindung mit *κύριε* die gleiche Beziehung empfehlen, zumal der im AT in mannigfaltiger Weise ausgedrückte Gedanke selbstverständlich dem Lc sowenig wie dem Pl fremd ist [29]. Dagegen spricht aber, daß *κύριος* sowohl im Anruf als wo es durch den Artikel bestimmt ist, im NT regelmäßig Jesus bezeichnet, und daß die Übertragung des Gebetes zu Gott auf Jesus gerade in der AG als Kennzeichnung der christlichen Frömmigkeit vorkommt [30], wie denn auch Ap 2, 23 die denselben Gedanken ausdrückenden atl Selbstaussagen Gottes dem erhöhten Jesus in den Mund gelegt werden [31]. Entscheidend aber für die Beziehung der Anrede auf Jesus ist, daß wir durch die Bitte selbst: „zeige an [32], (oder ernenne) von den zweien einen, welchen du erwählt hast" unvermeidlich an v. 2 und damit an

---

[28]) Über die tatsächlich genauere Darstellung in *A* (*ἔστησεν* v. 23 und *προσευξάμενος εἶπεν* statt des Plurals in *B*) s. oben S. 60 f. Letzteres nach *A* und *B* eines der sichersten Beispiele im NT für Partic. aor. zur Bezeichnung einer mit der gleichfalls durch Aorist ausgedrückten Haupthandlung zeitlich zusammenfallenden oder auch in ihr inbegriffenen Handlung cf Lc 2, 16; AG 6, 6; 13, 46; 15, 8 f.; Mr 14, 39; Mt 16, 5, Bd. I⁴, 531 f. A 48. 49.

[29]) Lc 16, 15 *ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας*, cf 1 Sam 16, 7, wo es sich um die Wahl eines Königs handelt.

[30]) AG 9, 14. 21; 22, 16 cf 1 Kr 1, 2; 2 Tm 2, 22; Rm 10, 9—14, daneben (v. 12 f.) das artikellose *κύριος* = Jahweh aus Joel 3, 5; AG 2, 21, wodurch die atl Anbetung Gottes geradezu auf Jesus übertragen wird. Beispiele der so ernstlich gemeinten Anrufung Jesu AG 7, 59. 60; 14, 23; 22, 19—26; 2 Kr 12, 8. Dagegen wird der Schöpfer mit *δέσποτα* angerufen AG 4, 24 cf Lc 2, 29; Ap 6, 10, obwohl auch dieser Titel auf Jesus übertragen wird 2 Pt 2, 1; Judae v. 4 cf 1 Kr 7, 22 *ἀπελεύθερος κυρίου*.

[31]) Nach Jer 17, 10 cf 11, 20; Ps 7, 10 cf Rm 8, 27.

[32]) Lc 10, 1 von der Ernennung der 70 Jünger zu Predigern, Lc 1, 80 *ἀνάδειξις* von dem öffentlichen Auftreten des Täufers als Prophet im Gegensatz zu seinem früheren Privatleben. Das Verbum ebenso Polyb. IV, 48, 3; 51, 3; XXII, 4, 3, ähnlich auch XV, 26, 7 *ἀνάδειξις*.

Lc 6, 13 erinnert werden. Unerläßliche Vorbedingung für den Apostolat im vollen und ursprünglichen Sinn des Wortes ist die Erwählung durch Jesus selbst (Jo 6, 70; 13, 18; 15, 16. 19; Gl 1, 1. 11—16; Rm 1, 5; 1 Kr 9, 1). Im Gegensatz zu sich selbst, der nur nach verständiger menschlicher Erwägung des Erfordernisses zwei geeignet erscheinende Männer hat in Vorschlag bringen können, und zu der Versammlung, die diesem Vorschlag zugestimmt hat, wendet Pt sich mit einem betonten „Du, Herr“ an Jesus, dem allein es zusteht, seine Apostel zu ernennen, weil er allein auch die Fähigkeit besitzt, durch allen äußeren Schein hindurch ins Herz der Menschen zu sehen (cf Jo 2, 25, auch 19, 35). Indem Pt voraussetzt, daß außer den beiden Vorgeschlagenen kein anderer Jünger ernstlich in Betracht kommen könne, bittet er den Herrn nur, zwischen diesen beiden zu entscheiden, welcher von ihnen würdig sei, (v. 25) „zu empfangen den Platz dieses Dienstes und Apostolates, von welchem Judas abgewichen ist, um hinzugehen an den ihm gebührenden Platz“ [33]). Daß man nach der Rede des Pt und dem Gebete der Versammlung den beiden zur Wahl gestellten Männern „Lose gab“ [34]), will nur sagen, daß man zwei Marken gleichviel welchen Stoffes mit den Namen der beiden beschrieb, um sie darauf in einem Gefäß zu schütteln, bis eines allein oder eines vor dem andern heraussprang. Die Anwendung des Loses diente dazu, die Gefahr abzuwenden, daß bei einer Wahl zwischen den beiden durch die Gemeinde die Vorliebe oder Abneigung von Menschen, die keine Herzenskundigen sind, gegen den Willen des Herrn auffallen konnte. Das Verfahren unterschied sich von dem AG 6, 3—6 berichteten dadurch, daß dort die Wahl der 7 Männer gänzlich der „Menge der Jünger“ überlassen und nur nachträglich durch Gebet und Handauflegung der Ap. bestätigt wurde. Die Wahl war aber auch von viel geringerer Bedeutung als die Wahl des 12. Apostels, und zudem galt es, in jenem Fall gegenüber dem Mißtrauen eines Teils der Gemeinde Männer des allgemeinen Vertrauens zu bestellen. Andrerseits konnte bei der Wahl des Matthias Pt und die ganze mit ihm auf das Kommen des Geistes noch wartende Versammlung nicht daran denken, daß

[33]) Nach *A* hier wie v. 17 *κλῆρον*, *B* *τόπον* vielleicht wegen des Gegensatzes zwischen dem Platz, von welchem Judas abgewichen ist, und dem Platz, an den er, ohne es zu wollen, gekommen ist. Unter *τὸν τόπον τὸν ἴδιον* kann nicht der Acker verstanden werden, den Judas ja nur in uneigentlichem Sinn erworben und niemals betreten hat, sondern nur der *τόπος τῆς βασάνου* (Lc 16, 28), an welchem der an irdischem Gut reiche, an Liebe arme Mann durch seinen Tod gekommen ist.

[34]) Cf Lev 16, 8—10 *ἐπιτιθέναι κλήρους ἐπὶ τοὺς δύο*, als Einleitung oder ersten Akt des *βάλλειν κλῆρον* Lc 23, 34; Jo 19, 24. Für *A* ist *αὐτῶν* statt *αὐτοῖς* sicher bezeugt und entspricht dem *ὁ κλῆρος τοῦ ἀποπομπαίου* Lev 16, 10 neben *ὁ κλῆρος τῷ κυρίῳ* 16, 9.

der Herr durch den erst seit dem Pfingsttag in ihnen waltenden prophetischen Geist seinen Willen ihnen kundtun und zu einer jeden Zweifel ausschließenden Gewißheit verhelfen werde[35]. Vollends unbegründet waren die unter Berufung auf die Wahl des Matthias vorgekommenen Nachahmungen derselben, ohne daß die ihr vorangegangenen Voraussetzungen erfüllt wurden, das ist die verstandesmäßige Feststellung der tatsächlichen Qualifikation zweier Personen für den ihnen zugedachten Beruf durch die Rede des Pt und das in zweifelsfreiem Glauben an die Erhörung durch Jesus an diesen gerichtete Gebet.

3. Die Ausgießung des heiligen Geistes und die erste apostolische Predigt 2, 1—40.

Das jüdische Fest, an welchem die Sendung oder Ausgießung[36] des verheißenen Geistes vom Himmel her[37] erfolgte, war im Unterschied von den beiden anderen Wallfahrtsfesten, Passa und Laubhütten, ein nur eintägiges. Was uns der schon vorchristliche und von den hellenistischen Juden in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangene Name *ἡ πεντηκοστή*[38] sc. *ἡμέρα* sagt, entspricht dem Gesetz Lev 23, 15—21; Num 28, 26; Deut 16, 9f. sowohl insofern, als in diesem wiederholt von einem bestimmten einzelnen Festtag geredet wird (Lev 23, 16. 21), als auch rücksichtlich der Berechnung seiner Stellung im Festkalender, wonach er seinen hebr. Namen „Wochenfest“ bekommen hat (s. A 38). Für den vorliegenden Fall kommt die zwischen Pharisäern und Sadducäern der ntl Zeit wie unter den christlichen Gelehrten der Neuzeit strittige Frage kaum in Betracht, was für ein Tag unter dem „Tag nach dem

---

35) So z. B. AG 13, 2f. und in den ähnlichen Fällen 16, 7. 10; 18, 9f.; 20, 23; 21, 10f.; 23, 11. Auch zu Herzenskundigen hat der Geist die Ap. nachmals gemacht AG 5, 3—10; 13, 9—11, und schon am Pfingsttag hat Pt alles dies als eine jetzt eingetretene Erfüllung alter Weissagung bezeichnet AG 2, 16—18. — Das wahrscheinlich in *A* vorhandene *δωδέκατος* in v. 26 hinter *συγκατεψηφίσθη* (cf v. 17) *μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων* gibt der Erzählung einen eindrucksvollen Abschluß.

36) AG 2, 17. 18 (nach Joel 3, 1f. cf Sach 12, 10); 2, 33; 10, 45; auch Rm 5, 5.

37) AG 2, 2; Lc 24, 49; 1 Pt 1, 12; der Sache nach überall, wo die Sendung des Geistes dem zum Himmel erhöhten Jesus oder der Zeit nach seiner Erhöhung zugeschrieben wird AG 1, 8; 2, 33; Jo 15, 26; 16, 7.

38) Tob 2, 1 (in beiden Recensionen); 2 Makk 12, 31. 32, überall neben einer Übersetzung des hebr. חַג שָׁבֻעוֹת, Wochenfest (Deut 16, 10) z. B. 2 Makk l. l. zuerst *τῆς τῶν ἑβδομάδων ἑορτῆς*, darauf *μετὰ δὲ τὴν λεγομένην πεντηκοστήν*. Jos. ant. III, 10, 6 *τῇ πεντηκοστῇ* (mit Unrecht von Niese eingeklammert) *ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρθά καλοῦσι, σημαίνει δὲ τοῦτο πεντηκοστήν*, sonst überall nur *πεντηκοστή*, aber stets mit *καλουμένη* oder dgl. ant. XIV, 3. 4; XVII, 10. 2; bell. I, 13, 3; II, 3, 1; VI, 53 (Niese § 299). *Ἀσαρθά* (aram. עֲצַרְתָּא, hebr. עֲצֶרֶת) Festversammlung, Schlußfest, aber auch = Wochenfest, Pfingsten.

Sabbath" zu verstehen sei, von welchem ab die 7 Wochen bis zum Wochenfest gezählt werden sollen (Lev 23, 15 f.). Denn die Übereinstimmung der teils ein wenig älteren teils jüngeren Zeitgenossen des Lucas, Philo (de septen. 20. 21), Josephus (ant. III, 10, 5. 6 cf XIII, 8, 4) und Jochanan ben Zakkai [39]) bürgt dafür, daß die durch den allerdings einigermaßen dunkeln Wortlaut begünstigte Deutung der gesetzlichen Vorschrift, wonach unter dem „Sabbath" der erste Tag der ungesäuerten Brote, der 15. Nisan, also unter dem darauffolgenden Tag der 16. Nisan, der Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe zu verstehen ist [40]), während des ersten Jahrhunderts, zumal in Palästina die unbedingt herrschende war, und die Ansicht der aus Alexandrien eingewanderten, in Jerusalem zur sadducäischen Partei sich haltenden Boethusier, wonach unter jenem Sabbath der in die Passazeit fallende Sabbath in gewöhnlichem Sinne zu verstehen wäre, damals ohne Einfluß auf die Festsitte und die volkstümliche Anschauung war. Ist Jesus nach richtiger Auslegung aller 4 Evv am Freitag d. 15. Nisan gestorben, und fiel somit der 16. Nisan, der Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe, von welchem anfangend die Tage gezählt werden sollten, in demselben Jahr auf einen Samstag, so ist der 49. Tag ein Freitag, und der 50., die Pentekoste, ein Sabbath gewesen. Darin darf uns selbstverständlich die vergleichsweise spät entstandene Feier eines christlichen Pfingstfestes an einem Sonntag [41]) nicht irre machen; denn diese nahm als Ausgangspunkt der Rechnung des 50. Tages nicht den Tag der Darbringung des Omer, sondern

---

[39]) bab. Menachoth 65ª, cf A. Schlatter, Jochanan ben Zakkai S. 49 f., Schürer II³, 483 f.

[40]) Zu den Worten (Lev 23, 15) „von dem anderen Tage nach dem Sabbath" (LXX ἀπὸ τῆς ἐπαύριον τῶν σαββάτων) tritt als verdeutlichende Apposition hinzu: „von dem Tage, an dem ihr die Erstlingsgarbe (עֹמֶר) darbringt". Daß in diesem Zusammenhange der 15. Nisan Sabbath genannt wird, gleichviel auf welchen Tag er fällt, erklärt sich daraus, daß er Lev 23, 7 dem Sabbath gleichgestellt wird. Daß bei der Abzählung der 7 Wochen der Tag der Darbringung des Omer, also der 16. Nisan mitzuzählen ist, ergibt sich daraus, daß die Pentekoste den Schluß der mit dem 16. Nisan gottesdienstlich eröffneten Getreideernte bildet. Es ist aber doch bemerkenswert, daß Josephus es mit der Abzählung sichtlich, also wohl auch absichtlich, um Mißverständnisse und Widergesetzlichkeiten zu verhüten, sehr genau nimmt ant. III, 10, 6 (7 Sabbathe bzw. Wochen $= 7 \times 7 = 49 + 1 = 50$), und daß er von der Pentekoste eines bestimmten Jahres ant. XIII, 8, 4 sagt, sie sei auf einen Sonntag gefallen. In anderem Sinne, nämlich als abschreckendes Beispiel, mag auch erwähnt werden, daß ein so gelehrter Mann wie Jo. Lightfoot (opp. omnia II, 692 f.), der mit guten Gründen beweist, daß die jüdische Pentekoste auf einen Sabbath fiel, durch eine unmögliche Deutung von AG 2, 1 (s. unten A 46) meinte beweisen zu können, daß die Ausgießung des Geistes erst am Tage darauf geschehen sei.

[41]) Ein Excurs über die späte Einführung des christlichen Pfingstfestes, welcher von dieser Stelle in der ersten Auflage angekündigt war, ist auch heute noch nicht gedruckt.

den Tag der Auferstehung Jesu, der nach jüdischem Kalender der 17. Nisan, nach christlicher Benennung ein Sonntag war und das Fundament aller christlichen Sonntagsfeier wurde. Man ließ sich durch die geringfügige Abweichung vom jüdischen Kalender ebensowenig hindern, den im NT mehrfach vorkommenden jüdischen Namen *Πεντηκοστή*[42]) auf die christliche Pfingstfeier zu übertragen, wie man den jüdischen Namen *Πάσχα* fahren ließ, nachdem die heidenchristliche Kirche in ihrer überwiegenden Mehrheit vom Quartodecimanismus d. h. von der buchstäblich genauen Beobachtung des 14. Nisan sich losgesagt hatte und Ostern stets am Sonntag feierte. Die Übertragung des jüdischen Namens *Πεντηκοστή* auf den von einem andern Anfangspunkt aus zu berechnenden christlichen Pfingsttag geschah um so leichter, da die Zahl der 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt als eine runde angesehen werden konnte, und auch die „nicht vielen Tage“ von da bis zur Pentekoste (AG 1, 5) freien Spielraum ließen[43]), wozu noch die allgemeine Neigung kam, die Feier aller für den christlichen Glauben oder Aberglauben bedeutungsvollen geschichtlichen und erdichteten Ereignisse auf den Sonntag zu verlegen[44]). Die soviel spätere Entstehung einer besonderen kirchlichen Feier der Geistesausgießung und die Benennung dieses Feiertages nach der jüdischen Pentekoste läßt sich, auch was das innerliche Verhältnis der gleichnamigen christlichen und jüdischen Feiern anlangt, nicht entfernt vergleichen mit der Übertragung des Namens Passa auf die christliche Osterfeier. Das jüdische Passa war wesentlich nichts anderes als eine Feier des Gedächtnisses an die Erlösung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten (Ex 12, 15—20. 33. 39; 13, 3—10; Deut 16, 3—8). Auch die an das eigentliche Passa am Abend des 14. Nisan sich anschießenden 7 Tage der Azyma und das ungesäuerte Brot selbst, wonach diese Tage so genannt wurden (AG 12, 3; 20, 6), sollte als ein Brot des Elends (Deut 16, 3) an die Hast und Angst erinnern, in der Israel aus Ägypten geflohen war. Daneben war die Darbringung der Erstlingsgarben der Gerstenernte von ganz untergeordneter Bedeutung, wie sie ja auch nicht am 15. oder 21. Nisan, den durch besondere Heiligkeit ausgezeichneten Tagen (Ex 12, 16; Num 28, 25), sondern am 17. Nisan stattfand. Überdies mußte diese agrarische Bedeutung eines in die

---

[42]) Abgesehen von 2, 1 auch 20, 16 und nach A allein 18, 21, dazu 1 Kr 16, 8.

[43]) Chrys. IX, 8[c] bezeichnet den Abstand zwischen Himmelfahrt und Geistesausgießung mit den Worten *μετὰ ὀκτὼ ἢ ἐννέα ἡμέρας*.

[44]) Cf z. B. Sacram. Bobiense in Mabillon's Mus. Italicum I, 2, 377 und die griech. Schrift *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου* bei Tischendorf. Apoc. apocr. p. 107: Am Sonntag geschah die Verkündigung Gabriels an Maria, Geburt Jesu, Einzug in Jerusalem, Auferstehung, Wiederkunft Jesu zum Gericht, Hinscheiden der Maria.

Passazeit fallenden Nebentages, deren genaue Beobachtung schon in Palästina selbst wegen der klimatischen Verschiedenheit der Landesteile Schwierigkeiten bereitete, immer mehr zurücktreten, je weniger die Judenschaft ein auf Palästina und die Länder ähnlichen Klimas beschränktes, Ackerbau treibendes Volk war. Vollends für das Bewußtsein der christlichen Gemeinde galt jede Bezugnahme auf das Passa oder das Passalamm von den Worten des Täufers Johannes bis zur Apokalypse des Ap. Johannes, dem jüdischen Passa als Gedächtnisfeier der Erlösung des Volkes Gottes aus drückender Knechtschaft und als einem auf die durch Christi Tod und Auferstehung bewirkte Erlösung weissagenden Typus [45]). Dagegen entbehrt das jüdische „Wochenfest“ von Haus aus jeder Beziehung zu einem geschichtlichen Ereignis. Die für dasselbe charakteristische gottesdienstliche Handlung war die Darbringung zweier Brote von Weizenmehl der neuen Ernte (Lev 23, 17), und es hieß daher das Wochenfest unter anderem auch „Erntefest“ (חַג הַקָּצִיר Ex 23, 16 cf Num 28, 26) im Sinne eines Erntedankfestes nach vollendeter Getreideernte. Von einer anderen Bedeutung dieses Festes enthält das AT nicht die geringste Andeutung; ebensowenig die durch Philo, Josephus und die älteren rabbinischen Auktoritäten vertretene Tradition [46]). Aber dieselbe Entwicklung, welche den dünnen Faden zerriß, der die Passafeier im weiteren Sinne dieses Namens mit dem Ackerbau verknüpfte, mußte auf die Dauer auch dazu führen, daß das jüdische Pfingsten (Wochenfest) seinen ursprünglichen Charakter als Erntedankfest tatsächlich verlor. Da aber das Judentum mit der Anhänglichkeit an den Buchstaben des mosaischen Gesetzes steht und fällt, so behielt man die Feier der Pentekoste an dem vorgeschriebenen Tage fest, tat sogar noch ein übriges, indem man zum ersten Feiertag (6. Sivan) noch einen zweiten (7. Sivan) hinzufügte, feierte das Fest aber nicht mehr als Erntedankfest und Schlußfest der mit der Darbringung der Erstlingsgarben am 16. Nisan begonnenen 7 Wochen, sondern wie die Judenschaft noch heute [47]) zum Gedächtnis der Gesetzgebung am Sinai. Daß dies eine künstliche Veränderung des Ursprünglichen ist, ergibt sich schon daraus, daß aus dem AT ein chronologisch genaues Datum der Gesetzgebung nicht leicht zu gewinnen ist.

---

[45]) Jo 1, 29. 36 (Bd. IV[5. 6], 121 ff.); Jo 6, 4. 31—59 (Bd. IV[5. 6], 320. 336 ff.); Lc 22, 14—30 (Bd. III[3. 4], 665 ff.); 1 Kr 5, 6—8; 10, 1—22; 11, 23—26; Gal 3, 13; 1 Pt 1, 18—22; 2 Pt 2, 1; Judae v. 5; Ap 1, 5 f.; 5, 6 ff.; 7, 14; 14, 3; 15, 2—5; 19, 9 (= Lc 22, 30; Mr 14, 25; Mt 26, 29).

[46]) S. oben S. 66 f. A 38—40 cf auch Hamburger REncykl. I, 1057. 1073 über die Umwandlung des Ernteschlußfestes in das Fest der Gesetzgebung „wohl vom 3. Jahrh. ab“.

[47]) Cf Schärf, Das gottesdienstliche Jahr der Juden 1902 (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 30) S. 36 f. Die Schriftlektion am ersten Festtage ist Ex c. 19 u. 20, am zweiten Deut 15, 19—16, 17.

Abgesehen von der Mehrdeutigkeit der Ex 19, 1 vorliegenden Bezeichnung eines bestimmten Tages im dritten Monat (dem späteren Sivan cf Esther 8, 9) als des Zeitpunkts der Ankunft Israels am Sinai und von der damit gegebenen Unsicherheit des von da an zu berechnenden 3. Tages Ex 19, 11. 16, ist nicht klar, ob, wie es nach Deut 4, 10—12 den Anschein hat, das Volk an diesem Tage die Worte des Dekalogs vernommen oder, wie es nach Ex 19, 17—19; 20, 1. 18—19 scheint, nur die Donnerstimme des mit Moses redenden Gottes gehört, den Wortlaut des Dekalogs aber erst in Gestalt der zwei Tafeln empfangen hat (Ex 24, 12; 31, 18; 34, 28; Deut 4, 13; 5, 5. 19 f.), so daß auch die Ex 24, 16 erwähnten 6 Tage, und die 40 Tage Ex 24, 18; Deut 9, 9—11 mit in Rechnung zu ziehen wären.

Mit den Worten *καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς κτλ.* wird die Erzählung von der Ausgießung des verheißenen Geistes an die völlig abgeschlossene Erzählung von der Ergänzung des Apostelkollegiums wo möglich noch enger angeknüpft, als diese 1, 15 an die Erzählung von der Versammlung im Coenaculum am Abend des Himmelfahrtstages, nämlich nicht nur durch die Anwendung des sonst von Lc in der AG durchweg vermiedenen *καί* [48]) beim Übergang zu einem sachlich selbständigen und zeitlich nicht unmittelbar folgenden Ereignis, sondern auch durch den übrigen Wortlaut, dessen Eigenart wir durch die Übersetzung „als der Tag der Pentekoste in Erfüllung ging" nur mangelhaft wiedergeben können. Das in der Bibel nur von Lc gebrauchte *συμπληροῦσθαι* [49]) bezeichnet in Verbindung mit einem kollektiven oder pluralischen Zeitbegriff als ein verstärktes *πληροῦσθαι* den völligen Ablauf eines Zeitraumes und scheint daher ungeeignet als Prädikat zu einem Subjekt, das einen Zeitpunkt bezeichnet. Aber gerade Lc bedient sich mehr als einmal dieser aus dem AT stammenden und daher als Hebraismus zu beurteilenden, der pedantischen Logik abendländischer Grammatik widerstrebenden Schreibweise. So wenn er Lc 9, 51 schreibt: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ κτλ.* Denn es liegt am Tage, daß in dem dort vergegenwärtigten Augenblick die *ἀνάληψις* Jesu noch nicht einmal begonnen hatte, geschweige denn im Begriff stand, zum völligen Abschluß zu kommen. Daran kann auch der Plural *τὰς ἡμέρας* nichts ändern. Denn wenn man auch annehmen darf, daß Lc unter dem Begriff der *ἀνάληψις* die Himmelfahrt (AG 1, 2—11), die ja auch ein *ἀπαρθῆναι* bedeutet (AG 1, 9 *A* cf

---

[48]) So nach *B*. Für den nicht mit voller Sicherheit zu ermittelnden Text von *A* darf die Anknüpfung ans Vorige durch *καί* als gesichert gelten s. Forsch IX, 29, über den Text von 2, 1 überhaupt S. 132. 244. 335.

[49]) AG 1, 4 läßt sich nicht vergleichen, eher schon 14, 8; sehr häufig dagegen im Ev: 1, 57; 2, 6. 21. 22. 41. 42; 4, 14. 16. 31 (fällt vor 4, 23); 5, 12. 17; 7, 18; 8, 1 usw.

Lc 5, 35; 24, 51), mit Tod und Auferstehung zusammengefaßt hat, wie Jo unter dem Begriff des *ὑψοῦσθαι*[50]), bleibt doch der Gedanke, daß die so bezeichneten Tage zwischen Kreuzigung und Himmelfahrt in jenem Augenblick in Begriff gestanden hätten, oder nahe daran gewesen wären, vollends zu Ende zu gehen, ebenso ungeeignet, wie er sein würde, wenn Lc 9, 51 *τὴν ἡμέραν* statt *τὰς ἡμέρας* zu lesen wäre[51]). Man kommt nicht zum Ziel ohne Anerkennung der durch ausreichende Beispiele belegten Deutung, wonach *αἱ ἡμέραι* oder *ὁ χρόνος* mit nachfolgendem, ein Einzelereignis bezeichnenden Genitiv die Zeit des Wartens auf ein durch die Natur der Dinge oder Gesetz und anerkannte Sitte zeitlich bestimmtes Einzelereignis bedeutet. Wie Gen 25, 24 *ἐπληρώθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν* (cf Gen 47, 29; 50, 3), liest man Lc 1, 57 *ἐπλήσθη ὁ χρόνος* und 2, 6 *ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι*, beidemale mit folgendem *τοῦ τεκεῖν αὐτήν*. So auch 2, 21 *ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν* und 2, 22 *ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν*, worunter nicht etwa die Tage der Unreinheit, sondern der Tag der Darbringung des Reinigungsopfers zu verstehen ist, wovon v. 22—24 erzählt wird. Diesen Beispielen würde AG 2, 1 noch genauer entsprechen, wenn dort ursprünglich *τὰς ἡμέρας τῆς πεντηκοστῆς* geschrieben gewesen wäre, was aber für *A* nicht ausreichend und für *B* gar nicht bezeugt ist, und dem Verdacht unterliegt, durch Assimilation an Stellen wie die zuletzt angeführten unter dem Einfluß des altkirchlichen Gebrauchs von *ἡ πεντηκοστή* zur

[50]) Cf Bd. IV$^{5.6}$, 202. 414 f. 521 f. zu Jo 3, 14; 8, 28; 12, 32.

[51]) Was den sonstigen Gebrauch von *συμπληροῦσθαι* anlangt, so bedeutet es Lc 8, 23 eine Überflutung mit Seewasser, wodurch das Schiff zum Überlaufen voll wird und in Gefahr ist zu sinken, ist aber dort vom Schiff auf die Schiffsgesellschaft übertragen. Polyb. I, 36, 9 *συμπληροῦν* von voller Bemannung einer großen Flotte (Verstärkung von *πληροῦν* III, 96, 8, cf *προσπληροῦν* III, 95, 2 von Bemannung 10 weiterer Schiffe zu den bisher schon vorhandenen 30); ebenso wie Pol. I, 36, 9 auch Jos. ant. IX, 14, 2; derselbe III, 6, 3 das Pass. von der Vervollständigung eines in Zahlen ausgedrückten Raummaßes, aber auch von einem ebenso bestimmten Zeitraum ant. IV, 8, 1. Ebenso *συμπλήρωσις* Dan 9, 2 (Theod.); 2 Chron 36, 21; 3 (al. 1) Esra 1, 55 cf AG 21, 26 *τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγνισμοῦ* = AG 21, 27 *ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι* (Deut 34, 8; Job 1, 5); häufiger so *πληροῦσθαι* Lc 21, 24; AG 7, 23. 30; 9, 23; 24, 27; und *πλησθῆναι* Lc 1, 57; 2, 6. Über Lc 2, 21 und 22 s. oben im Text. In formal begrifflicher Beziehung ist mit Lc 9, 51; AG 2, 1 auch Lc 9, 31 vergleichbar; noch mehr Jo 3, 28 f. Der Täufer hat an dem Zulauf, den Jesus findet, eine aufrichtige Freude; aber unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist das *αὕτη ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται* nicht zu begreifen (Jo 15, 11; 16, 24; 17, 13); denn es fehlt zu viel daran, daß Jesus „die Braut hat“ cf 3, 32. Nur die ahnungsvolle, gewiß nicht von Vorfreude entblößte Überzeugung, daß Jesus der verheißene Messias sei, und die Erwartung, daß er sich als solcher erweisen werde, hat jetzt eine gewisse, allerdings auch noch unvollkommene Erfüllung gefunden cf Bd. IV$^{5.6}$, 222 f.

Bezeichnung der vorangehenden 49 Tage entstanden zu sein. Jedenfalls hat Lc in die endgiltige Ausgabe *τὴν ἡμέραν* aufgenommen, und er hat, wenn er in *A* *τὰς ἡμέρας* geschrieben haben sollte, wohl daran getan, dies in *B* zu ändern. Denn seine mit der jüdischen Festsitte größtenteils unbekannten Leser würden dies nach Analogie von Ausdrücken wie *αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων* (AG 12, 3; 20, 6) gar zu leicht dahin mißverstanden haben, daß die Pentekoste ein mehrtägiges Fest sei, wozu aber die Hauptaussage *ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό*, die von einer einmaligen Versammlung an einem bestimmten Tage handelt, nicht passen würde. Übrigens entspricht auch *ἡ ἡμέρα* als Subjekt eines *συμπληροῦσθαι* dem Sprachgebrauch des AT's[52]). Lc kann also beides AG 2, 1 geschrieben haben: *τὰς ἡμέρας* in *A*, *τὴν ἡμέραν* in *B*. Das richtig verstandene *ἐν τῷ* (oder *τοῦ* nach *A*) *συμπληροῦσθαι* versetzt den Leser an den noch nicht abgelaufenen jüdischen Pfingsttag, welcher in dem Jahre des Todes Jesu auf einen Sabbath fiel (s. oben S. 67) und zwar in dessen Morgenstunden (2, 15). Der Ausdruck setzt aber nach den angeführten Beispielen derselben oder einer ganz ähnlichen Ausdrucksweise voraus, daß für die auf die Sendung des Geistes mit Spannung wartende Jüngerschaft der Pfingsttag im voraus als die Endgrenze ihrer Wartezeit gekennzeichnet war, wie dies nach 1, 5 *A* durch Jesus selbst geschehen ist[53]), ohne daß *B* widerspräche.

Die Antwort auf die Frage, wer die am Pfingsttag einmütig d. h. in gleicher Gesinnung oder Absicht und Stimmung[54]) an

---

[52]) Cf z. B. Lev 8, 33 LXX. Merkwürdig verschieden wird 2, 1ª von zwei so hervorragenden Hebraisten, wie Delitzsch in der 10. Aufl. seines hebr. NT's und Dalman in der von ihm besorgten 11. Aufl., übersetzt.

[53]) Besonders stark bezeugen dies die Lateiner durch den Text 2, 1 *subpletus est dies pentecosten* und die auch außerhalb des Bibeltextes weitverbreitete Verwendung von *pentecosten* als Namen des Pfingstfestes in allen Casus. Denn diese barbarische Form erklärt sich nur daraus, daß das Wort an einer früheren Stelle, der ersten im NT im Akkusativ stand (1, 5 *usque ad pentecosten*) und von da an als ein indeklinables Fremdwort angesehen und behandelt wurde s. oben S. 30 A 49. Der Text von 2, 1f. *A*, den ich Forsch IX, 244 drucken ließ: *καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις τοῦ συνπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς, ὄντων αὐτῶν πάντων ὁμοθυμαδὸν ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ ἰδοὺ ἐγένετο ἄφνω κτλ.* ist, wie nochmals bemerkt sei (cf Forsch IX, 335f.), keineswegs in allen Einzelheiten mit der wünschenswerten Sicherheit festgestellt. Sicher aber ist, daß das gleichmäßig für *A* und *B* bezeugte *τοῦ* (*A*, *ἐν τῷ* *B*) *συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς* in beiden Recensionen gleichen Sinn haben muß. Der ähnlich wie Lc 2, 21 überladene, ziemlich schwerfällig gebildete Satz wäre nach *A* etwa so zu umschreiben: „Und es geschah in jenen Tagen (in derselben Zwischenzeit, in welche die Wahl des Matthias fiel 1, 15, welche zugleich auch die Tage waren) des Eintritts des (ersehnten) Pfingsttages, während sie alle einmütig bei einander waren, siehe da erfolgte plötzlich“ usw.

[54]) Das kürzere, von Lc sonst nie gebrauchte *ὁμοῦ* in dem auch hier wieder, schon im Anfang des Satzes, kürzenden *B* könnte neben dem *ἐπὶ*

einem Ort Versammelten seien, ergibt sich erstens aus dem *ὄντων αὐτῶν πάντων* (*A*) oder *ἦσαν πάντες* (*B*), zweitens aus dem durch das überleitende *καί* (*B*) oder *καὶ ἐγένετο* (*A*) hergestellten engen Zusammenhang mit dem vorangehenden Bericht (1, 15—26) über die zum Zweck der Wahl eines zwölften Apostels einberufene Versammlung. Während von dieser bemerkt war, daß sie nur aus Männern bestand, deren Zahl auf ungefähr 120 Köpfe geschätzt wurde, wird hier im Gegensatz zu dieser Beschränkung gesagt, daß zu der Versammlung am Morgen des Pfingsttages alle oder, noch bestimmter ausgedrückt (*A*), sie alle sich einfanden. Der Vf setzt offenbar als selbstverständlich voraus, daß der Leser aus dem gegensätzlichen Zusammenhang mit der vorigen Erzählung entnehmen werde, daß darunter sämtliche zur Zeit in Jerusalem anwesende Jünger Jesu zu verstehen seien, und zwar mit Einschluß der Frauen. Denn erstens sind diese überall, wo nicht ausdrücklich wie 1, 15 das Gegenteil gesagt wird, unter den *μαθηταί*, oder *ἅγιοι* oder *ἀδελφοί* inbegriffen [55]), und zumal da, wo ein *πάντες* hinzutritt, ist dies als ein ausdrücklicher Hinweis auf die weiblichen und die noch unerwachsenen Gemeindeglieder zu verstehen [56]). Zweitens wäre im anderen Fall nicht zu begreifen, daß in das Citat aus Joel, welches Petrus als eine Weissagung auf das in jener Stunde geschehene Reden in fremden Sprachen deutet, zweimal auch die Verheißung aufgenommen wäre (2, 17 u. 18), daß Söhne und Töchter, Knechte und Mägde Gottes infolge der Ausgießung des Geistes weissagen werden, und zwar an der zweiten Stelle mit besonderem Nachdruck durch Einschiebung eines zweiten, bei Joel nicht vorhandenen *καὶ προφητεύσουσιν*. Drittens wäre die Frage nicht zu beantworten, wann und wodurch die Frauen und überhaupt die sämtlichen Glieder der Urgemeinde außer den Ap., die doch nicht wie die gläubigen Hörer der apostolischen Predigt später getauft worden sind (2, 38. 41), im Besitz des von Jesus gesendeten Geistes sich fühlen sollten (4, 31; 6, 3. 5; 9, 31; 13, 52 [15, 29]) und zu diesem Besitz und Bewußtsein gekommen sein sollten. Vollends ausgeschlossen ist die Beschränkung der Ver-

---

τὸ αὐτό tautologisch erscheinen, wie es 1, 15 in der Tat fehlt. Es soll aber im Gegensatz zu der Vorstellung, daß einer nach dem anderen sich an dem Ort der Versammlung eingefunden habe, ausdrücken, daß sie sich alle miteinander dorthin begeben haben cf Jo 20, 3 f.; 21, 2. Das abgesehen von 2, 1 noch 10 mal in der AG und sonst im NT nur Rom 15, 6 gebrauchte *ὁμοθυμαδόν* sagt mehr, schließt aber gelegentlich das *ὁμοῦ* in dem angegebenen Sinn ein cf z. B. 12, 20; 19, 29 cf auch 5, 12; 7, 57; 15, 25.

[55]) AG 6, 1. 2. 7; 8, 32. 36; 9, 1 f. 19. 26; 11, 26; 15, 10; 16, 40 (cf v. 33 f.); 18, 27; 19, 9; 21, 7 f. Über die Varianten zu 1, 15 s. Forsch IX, 28. 175 (s. v. *homo*). 243 und hier oben S. 49 A 94.

[56]) 2, 44; 4, 31. 33; 5, 12 (cf v. 14); 9, 26. Niemals als Zusatz zu *ἀπόστολοι*, nur einmal 2, 37 „Petrus und die übrigen Apostel".

sammlung auf die 12 Ap.[57]) durch v. 14, wo in unverkennbarem Gegensatz zur Gesamtheit der Versammelten[58]) von Pt und den elf anderen Ap. gesagt wird, daß sie sich von ihren Sitzen erhoben haben, und durch v. 15, wonach Pt von den prophetisch Redenden, die man für trunken hält, nicht in erster (ἡμεῖς), sondern in dritter Person (οὗτοι) redet. Ersteres hätte ein unachtsamer Leser so mißverstehen können, als ob nur die Ap. in fremden Sprachen geredet hätten. Weniger mißverständlich in dem Sinn, daß gerade die Ap. nicht daran beteiligt gewesen wären, war die Anwendung der dritten Person; denn daß er selbst nicht trunken sei, bewies Pt sofort durch die sehr nüchternen ersten Worte seiner Rede. Den Eindruck eines tollen Treibens, wie man es etwa von einem Haufen Trunkener zu sehen und zu hören bekommt, machte gerade das aufgeregte und zum teil gleichzeitige Rufen und Reden einer großen Menge von Männern und Weibern, Greisen und Jünglingen. Nach 1, 15 zu urteilen, mögen es 200 oder mehr Jünger oder Jüngerinnen gewesen sein.

Die Feststellung einer im Vergleich mit der vorigen Versammlung (1, 15—26) sehr erhöhten Zahl der Versammelten führt ungesucht zu der Frage nach dem Ort der Versammlung am Morgen des Pfingsttages, welcher v. 2 durch ὅλον τὸν οἶκον, οὗ ἦσαν καθήμενοι für uns nicht eben deutlich bezeichnet ist. Die Überlieferungen über das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, die schon oben S. 44 f. berührt wurden und zu 12, 12 noch einmal zu erwähnen sind, sind viel zu verworrener Natur, als daß sie in diesem Kommentar aufs neue einer einigermaßen befriedigenden Kritik unterzogen werden könnten[59]). Es verdient aber

[57]) Das 2, 1 ganz vereinzelt bezeugte ἅπαντες ἀπόστολοι (Forsch IX, 245) kommt textkritisch nicht in Betracht, entspricht aber der weitverbreiteten, durch Lc 24, 49; AG 1, 4—8 begünstigten Meinung, daß nur die Ap. am Pfingsttag den Geist und die Gabe der Sprachen empfangen haben. So z. B. Efd p. 373. 374. Severianus von Gab. (Cramer, Cat. III, 22. 27), welchen Hieron. ep. ad Hedib 120, 9 (Hilberg p. 494, 21 ff. 496, 11—13) ausschreibt, faßt das Pfingstwunder durchaus als Ordination der Ap. für die Weltmission und findet in der Begabung der Ap. mit den verschiedenen Völkersprachen, deren er nach dem Völkerverzeichnis AG 2, 9—11 fünfzehn zählt, die Verteilung der Länder unter die Ap. ausgedrückt. Dagegen läßt Chrys. IX, 33 wenigstens die 120 Männer von 1, 15 Teilhaber an allen Wundergnaden des Tages sein. Ischodad (p. 10, 18 ff.; 12, 23 ff.; 14, 5 ff.) nimmt zwar an, daß außer den 12 Ap. auch die 70 Jünger und noch andere Männer und Frauen anwesend gewesen und irgend welchen Anteil am Pfingstgeist empfangen haben, sucht aber unter Berufung auf verschiedene Überlieferungen Gradunterschiede zwischen den Ap. und den übrigen anwesenden und auch zukünftigen Geistempfängern festzuhalten.

[58]) Außer πάντες v. 1 cf οὗτοι πάντες v. 7, ebenso vielleicht v. 13 s. den Apparat Forsch IX, 246. Zu σταθείς v. 14 cf v. 2 ἦσαν καθήμενοι.

[59]) A. Klostermann, Das Marcusev. 1867 S. 337 f. hat zuerst den geschichtlichen Kern derselben in der Hauptsache klar herausgestellt. Hieran anknüpfend verfolgte ich die Sache in das Labyrinth der lokalen Tradi-

doch erwähnt zu werden, daß seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts der Glaube eine weite Verbreitung gefunden hatte und seit der Zeit um 337—348 an einer „Apostelkirche" auf dem Zion ein bauliches Denkmal besaß, daß an dieser Stelle und in jenem längst vom Erdboden verschwundenen Hause, in dem 1, 13 erwähnten Obergemach (cf Mr 14, 14—16. 51 f.; AG 12, 12) unter anderem auch die Ausgießung des hl Geistes stattgefunden habe. Der Wortlaut der kurzen Ortsangabe des Lc würde diese Überlieferung oder Dichtung nicht ausschließen; wie aber sollte sich diese und überhaupt die Vorstellung, daß die Pfingstgeschichte sich in einem Privathause zugetragen habe, mit der Natur des Vorgangs vertragen, um dessen Schauplatz es sich handelt? Daß diese Frage schwer zu beantworten sei, hat, wie es scheint, schon jener lat. Afrikaner empfunden, der um 200—250 als der Erste die AG übersetzte. Während nämlich die übrigen Übersetzer der alten wie der neueren Zeit die Ortsangabe buchstäblich übersetzen [60]), hat jener *totum illum locum* dafür gesetzt. In was für einem der Jüngerschaft Jesu zugänglichen Wohnhaus zu Jerus. sollte auch ein Saal sich befunden haben, in welchem 200 Personen oder mehr beisammen sitzen konnten? Ganz undenkbar aber ist, daß eine nach Tausenden zählende Volksmenge (v. 41) entweder in denselben Raum eingedrungen sein oder von der Straße aus das vielsprachige und doch im einzelnen sprachlich verständliche Reden der Hunderte gehört haben sollte. Dazu kommt die Rede des Pt, deren unmittelbare Folge die Taufe von 3000 gläubig gewordenen Hörern gewesen sein soll (v. 41). Soll etwa Pt seine Rede zum offenen Fenster eines mehrstöckigen Hauses hinaus an die auf der Straße zusammengelaufene Volksmenge gehalten haben? Es fragt sich doch sehr, ob das Haus überhaupt auf die Straße hinausgehende Fenster gehabt habe. Jedenfalls nicht der im oberen Stockwerk gelegene Saal, in welchem Jesus sein letztes Passamahl gehalten hat, wenn anders das Haus, in welchem sich dieser große Saal befand, dasjenige des Marcus und seiner Mutter gewesen ist. Denn dies war eines jener stattlichen Häuser [61]), die, wie noch im heutigen Orient vielfach, aus einer Reihe um einen viereckigen Hofraum herumliegender und mit diesem durch Türen und Fenster verbundener Gemächer bestanden und mit der Straße durch einen Vorhof und ein Portal

---

tionen Einl II³, 205. 216—218. 248—250 und ausführlicher in der Abhandlung über die Dormitio sanctae virginis und das Haus des Johannes Marcus, 1899.

[60]) So sy¹·² sah kop lt² (vereinzelt om ὅλον) v, Luther, Autoris. engl. Übers., Weizsäcker, Wiese, dagegen Bengel „Wohnung".

[61]) AG 12, 12—15 cf Lc 16, 20; Mr 14, 54. 68; Jo 18, 15—27. Einen *πυλών* hatte auch das Haus des Gerbers in Joppe AG 10, 17. Auch der schlaftrunkene Jüngling AG 20, 8—10, der durch ein Fenster des im 3. Stockwerk eines Hauses gelegenen *ὑπερῷον* in Troas herunterstürzte, wird nicht auf das Straßenpflaster, sondern in den inneren Hof gefallen sein

zugleich verbunden, aber auch davon abgesperrt waren. Auf den richtigen Weg zur Ermittlung des Ortes, an dem die Versammlung der ganzen damals in Jerus. vorhandenen Jüngerschaft stattfand, führt uns nur die Beachtung der Natur des jüdischen Pfingstfestes, das nicht umsonst als Schlußfest der siebenwöchigen Zeit seit der Darbringung der Erstlingsgarben der Gerstenernte den Namen *Azartha* d. h. Festversammlung führte (s. oden S. 66 A 38). Jeder Jude, der Gewicht darauf legte, ein Beobachter des Gesetzes zu sein oder dafür angesehen zu werden — und das galt auch von der Jüngerschaft Jesu [62]) —, pflegte bei dieser Festversammlung im Tempel zu erscheinen, und der Hausvorstand oder wenigstens ein Glied jedes Hauses wird an diesem Tage die vorgeschriebenen 2 Erstlingsbrote der neuen Weizenernte persönlich darzubringen bemüht gewesen sein (cf Ex 23, 16—19; Lev 23, 15—21; Tob 1, 6; 2, 1). Viele Tausende müssen also an diesem Tage sich auf dem großen Tempelplatz zusammengedrängt haben, und die Jünger werden nicht die Letzten gewesen sein. Es hat daher auch nichts Verwunderliches, daß Pt um die 3. Tagesstunde d. h. um 9 Uhr nach unserer Stundenzählung [63]) unter der Volksmenge, die auf die ersten hörbaren Zeichen des kommenden Geistes herzuströmte (v. 6) und dann durch das laute und wunderliche Reden der Jünger in Staunen und Aufregung versetzt wurde, neben manchen Spöttern (v. 13) auch an die 3000 aufmerksame und empfängliche Hörer gefunden hat (v. 37—41). In den Tempelräumen, dem *ἱερόν* im weiteren Sinne des Wortes, den Schauplatz der Pfingstgeschichte zu suchen, wird sich niemand durch das Wort *οἶκος* [64]) hindern

---

[62]) Cf AG 21, 21—26 cf Mt 5, 17—25 Bd. I[4], 208—222. Während Jesus nach allen Evv besonders durch seine Heilungen am Sabbath immer wieder mit den Wächtern des Gesetzes in Konflikt geriet, schweigt die AG durchaus von solchen Begegnissen, ein sicheres Zeichen für die Gesetzestreue der Urgemeinde gerade in diesem Punkt. Die „Festversammlungen" aber, zu denen auch die Pentekoste gehörte, hatten vollen Sabbathcharakter; nur priesterliche Handlungen und solche Handlungen der Laien, die auch für diese an einem bestimmten Tage, gleichviel ob er auf einen Sabbath fiel oder nicht, vorgeschrieben waren, wie die Beschneidung am 8. Tage nach der Geburt, waren von der Pflicht der Sabbathruhe entbunden. Hätten die Jünger diese Gebote übertreten, würden sie zu dem gesetzlosen Pöbel, dem sogenannten *am-haarez* gerechnet und gelegentlich mit Wort und Tat darum angefochten worden sein.

[63]) Cf Bd. IV[5. 6], 131 A 37; S. 236. 650 A 76; 729—731. Die Umrechnung in unsere Art der Stundenzählung von Mitternacht bis Mittag und mit neuem Anfang von Mittag bis Mitternacht ergibt nicht, wie man denken sollte, die Gleichsetzung der 3. Stunde mit 8—9 Uhr, sondern 9 Uhr. Wichtiger ist, daß man sich nicht durch AG 3, 1 (s. die dortigen Bemerkungen) zu dem Irrtum verleiten lasse, daß die 3. Stunde eine der regelmäßigen Gebetsstunden des Tempelkultus gewesen sei.

[64]) Für Wohnhaus vom Standpunkt des Besitzers oder der Hausfrau gebraucht Lc regelmäßig *οἰκία* 12 mal in der AG, 24 mal im Ev (wenn man 10, 3 mitrechnet s. Bd. III[3. 4], 436 A 15) und nie in anderer Bedeutung, selten

lassen, der sich des überaus ausgedehnten und mannigfaltigen Gebrauchs von בַּיִת bei den Hebräern wie bei anderen Semiten erinnert, von den Namen zahlloser Städte wie *Beth-lechem* und ganzer Landstriche bis zu dem von Hallen umgebenen Teich *Beth-chesda* (cf Bd. IV$^{5.6}$, 279 ff.) und den Riechfläschchen der Modedamen Jerusalems zur Zeit des Jesaja (Jes 3, 20). Im weiten Raum des herodianischen Tempelbaus gab es bekanntlich außer dem nur den Priestern zugänglichen Tempelhaus (ὁ ναός) und anderen verschlossenen Räumen z. B. den öfter erwähnten Schatzkammern [65]), in deren Nähe doch nicht nur Beamte, sondern auch Leute aus dem Volk verkehrten, eine größere Zahl von Baulichkeiten, in welchen und in deren Umgebung an den hohen Festen große Mengen Einheimischer und Festpilger sich drängten. Dies gilt insbesondere von den großen und prächtigen Säulenhallen, die fast um den ganzen Tempelplatz herumliefen z. B. von der „Königshalle“ am Südrand (cf Bd. I^{4}, 400 f. zu Mt 4, 5) und der „Halle Salomo's“ am Ostrand des Tempelplatzes, in welcher Jesus einst Schutz gegen Wind und Wetter suchend auf- und abgegangen war und ungesucht in eine heftige Streitunterredung verwickelt wurde (Jo 10, 22—39), in welcher auch die Urgemeinde eine Zeit lang ungestört durch unberufene Eindringlinge ihre Volksversammlungen halten konnte (AG 5, 12 f.; 3, 11). Daß in solchen Räumen auch ruhige Vorträge gehalten und Lehrgespräche geführt wurden, wissen wir aus Lc 2, 46—50, und aus der talmudischen Überlieferung, daß Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse Jesu, gelegentlich auch im Schatten des Tempelhauses gelehrt habe [66]). In solch' einem „Haus“ d. h. in einer der nach dem äußeren Vorhof offenen Tempelhallen, am wahrscheinlichsten in der Halle Salomos, also in einem für jedermann zugänglichen Raum, war die gesamte damals in Jerus. anwesende Jüngerschaft versammelt, als plötzlich [67]) ein Sausen

so *οἶκος* z. B. Lc 7, 36; AG 11, 12. Dagegen *οἶκος* überall im uneigentlichen Sinn (Israels, Davids und dgl.) und kollektiv von den Privathäusern (AG 2, 46; 5, 42; 8, 3; 20, 20) im Gegensatz zu *τὸ ἱερόν*, dem Tempel im weiteren Sinn, oder auch zu *ναός*, dem Tempelhaus. Aber auch dieses nannten die Juden jener Zeit und gelegentlich auch Jesus das Haus schlechthin (הַבַּיִת) Lc 11, 51, nicht so Mt 23, 35, wohl aber Mt 23, 38 „euer Haus“, Lc 6, 4; 19, 46; Jo 2, 16 f. cf Bd. I^{4}, 660; III$^{3.4}$, 486 f. A 91.

[65]) Über die *γαζοφυλάκια* cf Jos. bell. V 5. 2; VI, 5, 2 auch Bd. IV$^{5.6}$, 405 zu Jo 8, 20. Von den zahlreichen um den *οἶκος* im engeren Sinn, das Tempelhaus herumgebauten *οἶκοι* handelt Jos. ant. VIII, 3, 2.

[66]) Cf Schlatter, Jochanan ben Zakkai (Beitr. zur christl. Theol. IX, 4) S. 12.

[67]) Das Unerwartete des Ereignisses wird durch ein nicht ganz sicher bezeugtes *ἰδού* vor *ἐγένετο* in *A* noch stärker bezeugt, als in *B*. Übrigens ist die hebraisierende Konstruktion von *A* v. 1 *καὶ ἐγένετο* . . . v. 2 *καὶ ἰδού* echt lucanisch (Lc 5, 12; 8, 1, ohne *ἰδού* dasselbe Lc 5, 17, wahrscheinlich auch 2, 15, cf Lc 2, 6. Ohne *ἰδού* würde das die Hauptaussage bringende *καὶ ἐγένετο* hinter dem darauf vorbereitenden *καὶ ἐγένετο* (v. 1) noch unan-

und Brausen, wie es ein heftiger Windstoß zu bewirken pflegt, vom Himmel her sich hören ließ und „das ganze Haus erfüllte". Nicht ein Sturmwind durchbrauste die Halle, sondern ein donnerähnlicher, aus der Höhe kommender Schall wurde gleichzeitig von allen in der Halle Versammelten gehört cf Lc 9, 35; 2 Pt 1, 18; Jo 3, 8. Zu diesem hörbaren Zeichen gesellt sich sofort (v. 3) auch ein sichtbares[68]). Den sämtlichen Anwesenden wurden Zungen wie von Feuer sichtbar, die sich verteilten; und es setzte sich auf einen jeden von ihnen. Obwohl der Unterschied zwischen *μερίζειν* und *διαμερίζειν* nicht strenge innegehalten wird (cf Mt 12, 25; Mr 3, 24 einerseits und Lc 11, 17 andrerseits), so spricht doch der überwiegende Gebrauch des letzteren Wortes (AG 2, 45; Lc 22, 17; 23, 34; Mt 27, 35; Mr 15, 24; Jo 19, 24) sowie die Wortstellung dafür, daß es hier nicht wie *μερίζειν* (Lc 12, 13) oder *σχίζειν* (Lc 5, 36; 23, 45; AG 14, 4; 23, 7; Mr 1, 10; Jo 21, 11) heißt: zerteilen, spalten, in zwei oder mehr Teile zerlegen, sondern verteilen. Was sie sahen, war also nicht eine flammende Feuermasse, die aufflackernd und züngelnd sich in eine Vielheit von kleinen Flammen zerteilte. Was sie sahen, war vielmehr vom ersten Augenblick der Erscheinung an eine Vielheit von Zungen, welche einerseits schon anfingen, sich zu verteilen d. h. in verschiedener Richtung sich zu bewegen und andrerseits so aussahen, als ob sie aus Feuer bestünden. Das Ende und Ziel dieser Bewegung nennen die Worte *καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν*. Noch enger mit dem vorigen verknüpft ist dies durch den Text von *A* *ἐκάθισέν τε κτλ.* (s. Forsch IX, 245 im App.). Nach *A*, aber auch nach *B* setzt sich die Beschreibung der sinnlichen Wahrnehmung in diesen Worten fort, und wir werden als Subjekt zu dem singularischen Prädikat schwerlich *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* ergänzen dürfen, welches erst v. 4 erwähnt wird und erst dort, in der Beschreibung des weder sichtbaren noch hörbaren inneren Erlebnisses am Platze war. Der allerdings auffällige Singular ist nicht nur für *A*, sondern überhaupt so stark bezeugt und durch seine Schwierigkeit so gut geschützt, daß *ἐκάθισαν* nur als eine erleichternde Korrektur gelten kann[69]). Es wird die geheimnisvolle, für die Erlebenden selbst und für den Leser, der die Geschichte zum ersten Mal hört, noch unaufgeklärte Erscheinung der blitzartig auseinander fahrenden und sofort hunderte von Personen

---

genehmer wirken als ohnehin. Sehr begreiflich ist auf alle Fälle die gründliche Umgestaltung von v. 1 durch *B*.

[68]) Also in umgekehrter Ordnung wie Blitz und Donner und wie bei der Verklärung auf dem Berge Lc 9, 29—30 und 9, 35.

[69]) So in ℵ*, erst von einem jüngeren Korrektor, aber sicherlich nach einer alten Hs in *ἐκάθισεν* verbessert. D gibt *ἐκάθισαν* gegen d, schreibt aber auch *ἤρξατο* in v. 4 gleichfalls gegen d. Bei Eus. h. e. X, 4, 66 ist *ἐκάθισαν* so gut wie unbezeugt.

erreichenden Zungen durch ein nicht nur grammatisches, sondern auch der sinnlichen Vorstellung entsprechendes neutrales „es“ bezeichnen, und dieses ist als Ersatz für das fehlende Subjekt von *ἐκάθισεν* anzusehen, wie auch wir etwa von einem blendenden Blitzstrahl mit unmittelbar folgendem Donnerschlag sagen: „es hat irgendwo eingeschlagen“, oder „es regnet“ und dergleichen mehr [70]). Alle Versammelten sahen, wohl nur für einen Augenblick, je eine wie vom Feuer durchglühte Zunge auf jeden einzelnen der Mitversammelten sich niederlassen, was ihnen wenigstens hinterdrein ein deutliches Zeugnis dafür werden mußte, daß die durch die hörbaren und sichtbaren Zeichen sinnbildlich dargestellte himmlische Gabe nicht ein Vorrecht der 12 Ap. oder sonst zu einem besonderen Amt berufener Personen, sondern ein Gemeingut der Gläubigen sei. So wird auch in der Beschreibung der gleichzeitig im Innenleben der Gläubigen sich vollziehenden Veränderung (v. 4) noch einmal betont, daß alle Versammelten daran teil hatten. Der Ausdruck *πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου,* der 4, 8. 31; 13, 9 eine vorübergehende innere Erregung bezeichnet, dient hier wie anderwärts z. B. Lc 1, 15; AG 9, 17 zur Benennung des erstmaligen Empfangs des hl Geistes, will aber doch im Unterschied von dem sonst dafür gebräuchlichen *λαμβάνειν* oder *λαμβάνεσθαι πν. ἅγ.* (AG 1, 8; 2, 38; 8, 15. 17. 19; 19, 2) einen besonders hohen Grad des Ergriffenseins durch den hl Geist ausdrücken. Obwohl ohne Anteil am hl Geist niemand als ein Glied der Gemeinde gelten kann (AG 10, 47; 15, 8; Rm 8, 9), so bedeutet doch das Erfülltsein mit hl Geist (AG 6, 3. 5; 7, 55; 11, 24 cf 1 Kr 2, 12—3, 3) eine Auszeichnung einzelner Geistinhaber, ohne daß dadurch den übrigen Gemeindegliedern jeder Anteil am Geist abgesprochen würde. Im vorliegenden Fall aber ist von derartigen Auszeichnungen und Rangunterschieden nicht die Rede, weil alle Gemeindeglieder sofort in einen Zustand gleich hoher Erregung sich versetzt fühlen. Dies zeigt sich auch in den sofort sich einstellenden Äußerungen, wenn v. 4^b mit fortwirkender Kraft des *πάντες* in v. 4^a, also von sämtlichen Gemeindegliedern gesagt wird: „und sie begannen in anderen Sprachen zu reden“. Keiner blieb stumm; aber dieses Reden gestaltete sich im einzelnen mannigfaltig „je nachdem der Geist ihnen verlieh, sich auszusprechen“. Was dem Ausdruck (cf 1 Kr 12, 11)

[70]) Für die Annahme einer Umkehrung dessen, was man *constructio ad sensum* nennt, sind wirklich analoge Beispiele m. W. nicht beigebracht cf etwa Kühner-Gerth § 359, 2 a. E. Wohl dagegen vergleicht sich die bei den Griechen ebenso wie bei uns so häufige Ellipse des Subjekts cf Kühner-Gerth § 352 b—d, Blaß[2] § 30, 4. So fehlt z. B. Lc 17, 29 das in der zu grunde liegenden Erzählung sowohl im Hebr. als in LXX enthaltene Subjekt (*κύριος*) zu dem Satz *ἔβρεξεν πῦρ καὶ θεῖον ἀπ' οὐρανοῦ καὶ ἀπώλεσεν ἅπαντας*: „es regnete Feuer . . . und vernichtete alle“. Fajûm towns and their papyri ed. Hunt and Grenfell p. 283 nr. 126, 8: *ὅτι ἐπίγει* (l. *ἐπείγει*) „denn es eilt oder drängt“.

auch an Deutlichkeit fehlen mag, so macht doch der Umstand, daß niemand gleichzeitig in mehreren Sprachen reden kann, die folgende Erzählung unmißverständlich. Das objektlos gelassene *ἀποφθέγγεσθαι* läßt um so mehr die eigentliche Bedeutung des Wortes im Unterschied von *λαλεῖν* oder gar *λέγειν* hervortreten [70a]. Die Sachen, über die sie redeten, waren im wesentlichen die gleichen (v. 11) oder doch eine gleichartige Vielheit. Aber der Klang oder Schall — denn das ist die Grundbedeutung von *φθόγγος* (1 Kr 14, 7; Rm 10, 18; Sap Sal 19, 18) — die Rede der einzelnen war ein mannigfaltiger. Was der Eine aussprach, gestaltete sich im Munde des Redenden und für das Ohr des Hörenden anders, als was der Andere laut werden ließ.

In dem Satz, womit nach *B* die Schilderung des Eindrucks beginnt, den die bis dahin berichteten Ereignisse auf die Außenwelt machten (v. 5—13): *ἦσαν δὲ ἐν* (oder *εἰς*) *Ἰερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι* [1]) *κτλ.* kann *ἦσαν* nicht mit *κατοικοῦντες* zusammen ein periphrastisches Imperfektum bilden, so daß gesagt wäre: es wohnten aber in Jerus. Juden. Denn selbst wenn hieran sich unmittelbar anschlösse *ἀπὸ παντὸς ἔθνους*, während dies durch *ἄνδρες εὐλαβεῖς* in störender Weise davon getrennt ist, wäre damit nur der zwar sachlich richtige (cf 6, 9), aber auch hier völlig nichtssagende Satz ausgesprochen, daß in Jerus. außer den geborenen Jerusalemern manche Juden aus aller Welt wohnten. Denn damit wäre ja nicht gesagt, wo sie sich in dieser Stunde befanden, und nicht erklärt, daß sie nicht nur das die Halle erfüllende Brausen, sondern auch das Reden der vom Geist ergriffenen Jünger hörten. Es wird also *ἐν* (oder *εἰς*) *Ἰερ.* mit *κατοικοῦντες* zu verbinden, *ἦσαν* aber selbständig zu fassen sein und hier wie anderwärts [2]) das Dasein oder Vorhandensein der betreffenden Personen bezeichnen, wobei sich aus dem Zusammenhang die örtliche Bestimmtheit ergibt, daß sie sich ebenso wie

[70a]) In *A* ist *αὐτοῖς* vor *ἀποφθέγγεσθαι* gestellt; der Druck des Textes Forsch IX, 245 ist nach dem Apparat zu berichtigen. Das Verbum in NT nur AG 2, 4. 14; 26, 25, auch in LXX nicht sehr häufig. Es gehört, wie auch *φθέγγομαι* AG 4, 18; 2 Pt 2, 16 der gehobenen Sprache an, beide Wörter auch vom prahlerischen Reden der Lügenpropheten Ez 13, 9. 19; 2 Pt 2, 18.

[1]) Die Konstruktion von *κατοικεῖν* wechselt zwischen *ἐν* AG 7, 2. 4[a]. 48; 9, 22; 17, 24, *εἰς* AG 7, 4[b]; Mt 2, 23; 4, 13; *ἐπί* AG 17, 26, oft in Ap; c. acc. Lc 2, 9. 14; 9, 32. 35; 19, 10. 17.

[2]) Nicht nur am Anfang abgeschlossener Erzählungen wie Lc 16, 1. 19 („es war einmal ein reicher Mann"); 18, 2. 3; 20, 29, sondern auch im Verlauf einer Erzählung, wo der Leser ein *ἐκεῖ* oder *ἐν τῷ ἱερῷ, ἐν τῇ πόλει* aus dem Zusammenhang ergänzen muß Lc 2, 36; 5, 17. 29; AG 19, 14 (wo *ἦσαν* auch schwerlich mit *ποιοῦντες* zusammen, sondern für sich das Prädikat ist). Cf auch *παρῆσαν* Lc 13, 1 und *καὶ ἰδού* Lc 13, 11 und AG 22, 12, wo zu *κατοικούντων Ἰουδαίων* aus v. 11 ein *ἐκεῖ* zu ergänzen ist. Auch Lc 4, 25. 27 gehört trotz *ἐν τῷ Ἰσραήλ* hieher.

die Jünger am Tempelplatz und somit in der Nähe der vorher erzählten Ereignisse befanden. Sie werden aber gekennzeichnet als fromme gottesfürchtige Juden aus aller Welt, die sich in Jerus. niedergelassen, dort für den Rest ihres Lebens ihren Wohnsitz genommen hatten. Es liegt auf der Hand, wie trefflich hierzu die durch ℵA bezeugte LA *εἰς Ἰερ.* paßt cf AG 7, 4, wohingegen bei der Fassung von *ἦσαν—κατοικοῦντες* als Prädikat *ἐν Ἰερ.* das allein natürliche wäre cf AG 9, 10. 36; 13, 1; Lc 2, 25; 18, 2. 3. Weniger sicher als diese Deutung des Textes von *B* ist sowohl der Wortlaut als der Sinn von *A* zu bestimmen [3]) und mag daher hier auf sich beruhen. Das Zweite, was zur Charakteristik der herzuströmenden Menge gesagt wird, *ἄνδρες εὐλαβεῖς*, kann selbstverständlich nicht ihre Bezeichnung als Juden wieder aufheben, was der Fall wäre, wenn sie dadurch wie durch *οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* oder *οἱ σεβόμενοι* mit und ohne *τὸν θεόν* [4]) als geborene Heiden bezeichnet wären, die, ohne die Beschneidung angenommen und dem ganzen mosaischen Gesetz sich unterstellt zu haben, sich doch dem Judentum in Glauben und Sitte anbequemt hatten, besonders an den Gottesdiensten der Synagoge eifrig teilnahmen, aber auch an den hohen Festen nicht selten im „Vorhof der Heiden" sich einstellten cf AG 8, 27; Jo 12, 20). *Ἄνδρες εὐλαβεῖς* sind vielmehr die streng religiösen, mit besonderer Gewissenhaftigkeit allen zur Frömmigkeit gehörigen Verpflichtungen nachkommenden und, wo es sich wie hier um Juden handelt, selbstverständlich auch die Vorschriften des mosaischen Gesetzes beobachtenden Leute [5]). Ein Lebenszeichen dieser ausgeprägt frommen Gesinnung war es auch, daß sie vorlängst aus der Fremde, in der sie geboren, in die Heimat der Väter und die Metropole der ganzen Judenschaft gewandert waren, um dereinst im hl Lande begraben zu werden. Sie sind also nicht Festpilger, die einmal oder mehrmals aus Anlaß

---

[3]) Weder der Abdruck von *A* Forsch IX, 245 (*ἐν Ἰερουσαλὴμ δὲ ἦσαν κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι*) noch die Erörterung S. 336 Erl 8b befriedigt völlig.

[4]) Ersteres AG 10, 2. 22. 35; 13. 16. 26, *σεβόμενοι* 13, 50; 16, 14; 17. 4. 17; 18, 7. An allen diesen Stellen handelt es sich nicht, wie AG 6, 5; Mt 23, 15 und wohl auch AG 2, 11, um *προσήλυτοι* im vollen Sinn, die sogen. גֵּרֵי הַצֶּדֶק „Proselyten der Gerechtigkeit" (z. B. Achtzehngebet nr. 13 bei Dalman, Worte Jesu I, 300 u. 303) d. h. solche Heiden, die sich dem mos. Gesetz allseitig unterstellt hatten und, was die Männer anlangt, durch Annahme der Beschneidung auch sichtlich dem jüdischen Volk einverleibt waren, im Unterschied von dem גֵּר תּוֹשָׁב oder „Proselyt des Tores", der unbeschnitten geblieben und nur zur Vermeidung einiger dem Juden besonders anstößigen heidnischen Bräuche verpflichtet war s. unten zu 15, 20. 29. — Rücksichtlich dieser Unterscheidung ist die nur AG 13, 43 von Lc gebrauchte Verbindung *τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων* zweideutig.

[5]) Lc 2, 25; AG 8, 2, mit der Näherbestimmung *κατὰ νόμον* AG 22, 12, *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους* (oder *αἰδοῦς*) Hbr 12, 28 von dem innerlichen Gottesdienst der Christen.

eines der drei Wallfahrtsfeste zu einem vorübergehenden Aufenthalt aus der Heimat nach Jerus. gereist sind. In der langen Aufzählung von Ländern und Völkern, welche Lc den nicht zum Jüngerkreis gehörigen Leuten in den Mund legt (v. 9—11), werden nur einmal (v. 10), wo es sich um die aus Rom Stammenden unter ihnen handelt, ἐπιδημοῦντες [6]) Ῥωμαῖοι erwähnt und sofort auch unter den von Rom Hergekommenen der Unterschied zwischen Juden im vollen Sinn und den als Heiden geborenen, aber durch die Beschneidung der jüdischen Volksgemeinde einverleibten Proselyten (s. A 4) gemacht. Daraus folgt, daß sowohl die nur vorübergehend sich Aufhaltenden, nicht für immer in Jerus. ansässig gewordenen Fremden, als auch die Proselyten eine vergleichsweise unbedeutende Minderheit waren, wie denn auch weder in der allgemeinen Charakteristik v. 5, noch in der Rede des Pt (v. 14—35) auf diese Ausnahmen Rücksicht genommen wird. Pt redet seine Zuhörer immer wieder an als geborene Israeliten und als Repräsentanten nicht nur der Bevölkerung von Jerus., sondern auch des gesamten Hauses Israels mit Einschluß der Nichtanwesenden (v. 14. 18. 22. 23. 29. 36. 38. 39). Mit dieser ganzen Rede, aber auch mit der allgemeinen Charakteristik der Zuhörerschaft (v. 5) und deren Ausführung in v. 7—11 setzte Blaß sich in Widerspruch, indem er auf das vereinzelte Zeugnis einer einzigen Hs in v. 5 Ἰουδαῖοι strich und die Hauptmasse der anwesenden Fremden als zugereiste Proselyten heidnischer Herkunft angesehen wissen wollte [7]). Nicht die Abstammung von allen Völkern, die unter dem Himmel wohnen (cf AG 17, 26), und somit die Zugehörigkeit zu je einem dieser Völker ist durch ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν ausgedrückt. Denn dies würde nach feststehendem Sprachgebrauch durch ἐκ παντὸς ἔθνους ausgedrückt worden sein [8]). Dagegen wird durch ἀπό in Verbindung mit einem Orts- oder Landschaftsnamen ohne verbale

---

[6]) Cf AG 17, 21 οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι, 18, 27 ἐπιδημεῖν zweimal nach A. Dazu verhält sich παρεπίδημος 1 Pt 1, 1; 2, 11; Hb 11, 13 ähnlich wie πάροικος AG 7, 6. 29; 1 Pt 2, 11, παροικεῖν Lc 24, 18; Hb 11, 9; παροικία AG 13, 17; Sir. prol.; 1 Pt 1, 17 zu οἰκεῖν und dem noch mehr sagenden κατοικεῖν cf auch Einl I[3], 42. 58f.; II[3], 4, 12 (besonders die Inschriften S. 13 über κατοικία und κατοικεῖν von Judengemeinden in der Diaspora mit selbständiger Verwaltung).

[7]) Blaß, N. kirchl. Ztschr. 1892 S. 826ff., dem entsprechend in seinen beiden Textausgaben. Außer ℵ ist meines Wissens bis heute keine griech. Hs oder Version nachgewiesen, worin Ἰουδαῖοι fehlt.

[8]) ἐξ ἐθνῶν AG 15, 23 (cf auch 15, 14); Gl 2, 15; Rm 9, 24; Ap. 5, 9; 7, 9 (dagegen ἀπὸ τῶν ἐθνῶν z. B. LXX Neh 5, 17 ist räumlich gemeint). — ἐκ σπέρματός τινος Jo 7, 42 (s. folgende A 9); Rm 1, 3; 2 Tm 2, 8; Lev 21, 21; 2 Sam 4, 8. — ἐκ φυλῆς Lc 2, 36; AG 13, 21; Rm 11, 1 (neben σπέρματος); Ap. 5, 5. 9; 7, 4—9; in LXX zahllos oft von Ex 31, 2. 6 bis Esther 2, 6. — ἐξ οἴκου Lc 1, 26; 2, 4; οἱ ἐκ περιτομῆς AG 10, 45; 11, 2. — ἐξ Ἰσραήλ Rm 9, 6; ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων Phl 3, 5; γεννᾶν (-ᾶσθαι) ἔκ τινος Mt 1, 3. 5. 6. 16; Gl 4, 23; Jo 1, 13; 3, 5. 6; 1 Jo 3, 9 u. öfter.

Näherbestimmung regelmäßig die Ortschaft oder Landschaft eingeführt, welche als Heimat der in Rede stehenden Personen gilt oder gelten kann, sei es daß sie dort geboren und großgeworden sind, oder doch durch langjährigen Wohnsitz Heimatsrecht daselbst erworben haben [9]). Schon hieraus ist zu schließen, daß *πᾶν ἔθνος* auch hier, wie so manchmal in Inschriften und bei Schriftstellern der ersten Jahrhunderte n. Chr., die Bevölkerungen der Provinzen des römischen Reiches und der angrenzenden Länder ohne Rücksicht auf ihre zum Teil sehr bunt gemischte nationale Abstammung bezeichnet. Man hätte sich verhängnisvolle Mißverständnisse mehr als einer geschichtlich wichtigen Stelle des NT's [10]) ersparen können, wenn man sich dieser unbestreitbaren Tatsache zur rechten Zeit erinnert hätte [11]). Das richtige Verständnis an unserer Stelle ergibt sich auch daraus, daß die fremden Zuhörer im Gegensatz zu den in Galiläa geborenen, von dort nach Jerus. gekommenen und trotzdem in verschiedenen Landessprachen redenden Jüngern von sich selbst sagen, daß sie in eben diesen Sprachen, also

---

[9]) *Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ* AG 10, 38; Mt 21, 11; Jo 1, 45; 18, 5. Dafür *Ναζωραῖος* Lc 18, 37; AG 2, 22; 22, 8, besonders lehrreich Jo 7, 42 *ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυεὶδ καὶ ἀπὸ Βηθλεὲμ τῆς κώμης, ὅπου ἦν Δαυείδ* d. h. wo D. geboren und aufgewachsen war. Philippus von Bethsaida Jo 1, 44; 12, 21; Lazarus von Bethanien Jo 11, 1; Joseph von Arimathaea Jo 19, 38; Lc 23, 50f.; Mr 15, 43; die Brüder von Joppe AG 10, 23. Von Landschaften oder Provinzen *οἱ ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας* AG 6, 9; 21, 27; 23, 34; 24, 18.

[10]) Z. B. Rm 1, 13 (auch Rm 1, 5 s. Bd. VI, 47 ff. 62 ff.), AG 22, 21 (*εἰς ἔθνη* nicht „zu den Heiden", cf dagegen AG 9, 15; 13, 46; 21, 21, sondern „in die Heidenländer"); 26, 4 *ἐν τῷ ἔθνει μου* (d. h. in Tarsus AG 9, 11; 21, 39; 22, 3) *ἔν τε Ἰερουσαλήμ* cf Bd. IX², 58 A 64 und Einl I³, 42. 47 f. A 15; S. 262 ff. A 2 u. 3. Von den an letzterer Stelle angeführten Beispielen (Galen. Anat. admin. I, 1 [Kühn XIX, 213]; Dio Cass. 36, 41 [al. 24], 1; 54, 30, 3; C. I. nr. 2802; Le Bas-Wadd. nr. 1219; Brit. Mus. nr. 487, wozu auch Just. apol. II, 15 *ἐν τῷ ἐμῷ ἔθνει* gehört, mag der Satz von Justinus selbst herrühren, oder nach dial. 120 extr., wo *ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ* steht, interpolirt sein) wiederhole ich hier nur aus dem kaiserlichen Reskript in Fajum towns and their papyri p. 120 nr. X l. 10f.: *ἐν ταῖς πόλεσιν ἁπάσαις, ταῖς τε κατ' Ἰταλίαν καὶ ταῖς ἐν τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν.* Hiezu bietet namentlich Herodian zahlreiche Belege: I, 15, 1 *ἔκ τε τῆς Ἰταλίας πάσης καὶ τῶν ὁμόρων ἐθνῶν*, beinah wörtlich ebenso II, 6, 2, wo es sich nicht um Menschen, sondern den Ackerboden handelt; II, 7, 4 *τοῦ τε Φοινίκων ἔθνους παντὸς καὶ τῆς μέχρις Εὐφράτου γῆς* I, 10, 3 *τοῖς τῶν ἐθνῶν ἡγουμένοις* die obersten Reichsbeamten der verschiedenen Provinzen; dieselben VII, 7, 4 extr.; 9, 2.

[11]) Vielleicht ist dabei Luthers „aus allerlei Volk" nicht ohne Einfluß gewesen. Dazu kommt, daß die in A 8 u. 9 belegte scharfe Unterscheidung zwischen *ἐκ* und *ἀπό* nicht dem vorwiegenden deutschen Sprachgebrauch von heute in bezug auf „aus" und „von" entspricht. Gerade die leibliche Abstammung pflegen wir durch „von" auszudrücken, und dagegen, abgesehen von dem durch Luthers Bibel am Leben erhaltenen „Jesus von Nazareth" u. dgl. und den Adelsgeschlechtern, die nach einem erblichen Grundbesitz genannt worden sind, die angeborene Heimat durch „aus" und den dermaligen Wohnsitz durch „in". Nur der oderdeutsche Sprachgebrauch hält in diesen Fällen teilweise an dem älteren „von" fest.

auch in den Ländern, wo jedermann sie spricht, geboren seien (v. 7. 8). Der nicht ethnographische, sondern rein geographische Sinn von *ἀπὸ παντὸς ἔθνους* erhellt aber auch aus der ausführlichen Beschreibung, welche die fremden Hörer von ihrer mannigfaltigen Herkunft in v. 9—11 geben. Mag sie tatsächlich eine Einschaltung des Lc sein, so ist sie doch, syntaktisch betrachtet, eine Parenthese innerhalb der den ausländischen Juden in den Mund gelegten Rede [12]). Wie die lange Reihe der Völker- und Ländernamen eine regelrechte Apposition zu *ἡμεῖς* in v. 8 ist, so wird auch das *πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν* durch das *ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν* in v. 11 wiederaufgenommen, so daß das weit zurückliegende *πῶς* (v. 8) in v. 11 noch fortwirkt. Nur wenn dies die von Lc beabsichtigte Anlage der v. 7^b—11 umfassenden Rede der Hörer ist, läßt sich begreifen, daß er die unentbehrliche Vervollständigung des *ἀκούομεν* von v. 8 erst in v. 11 an das wiederholte *ἀκούομεν* anschließt. Die in diese Frage eingeschaltete Liste ist mit bewußter Absicht in drei Gruppen geteilt. Es stehen voran 3 Völkernamen (v. 9^a); darauf folgen, durch *καὶ οἱ κατοικοῦντες* eingeleitet, je nachdem man liest, 8 oder 9 Ländernamen (v. 10); den Schluß bilden, durch *καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες* eingeleitet, wiederum 3 Völkernamen (v. 10^b. 11^a). Daß in der dritten Gruppe die weder geographische noch ethnographische, sondern religionsgeschichtliche Unterscheidung *Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι* nicht ein viertes und fünftes Volkstum bezeichnet, sondern als Apposition zu *Ῥωμαῖοι* die anwesenden Römer in zwei Klassen teilt, bedarf keines Beweises. Beachtet man außerdem den oben (S. 82 Text und A 6) bereits erörterten Unterschied von *κατοικεῖν* (v. 5. 9) und *ἐπιδημεῖν* (v. 10^b), so kann auch nicht zweifelhaft sein, was für Leute diese *Ῥωμαῖοι* sind. Es sind in Rom ansässige und von Rom her nach Jerus. gekommene Juden und Proselyten, die sich nicht wie die übrige Masse der hier redenden Juden (v. 5) in Jerus. auf die Dauer ansässig gemacht [13]), sondern als Festpilger dort nur einen

[12]) Der Fall liegt also anders wie 1, 18—19 s. oben S. 49ff. Nur lt^1 hat mit *nati sumus* (*ἐγεννήθημεν* v. 8) die Rede der fremden Zuhörer geschlossen, und durch *qui inhabitabant* (oder *inhabitant*) v. 9, *qui advenerant* v. 10 und *audiebant loquentes illos suis linguis* v. 11 die Auffassung ausgedrückt, daß v. 9—11 der Erzähler auf die längst vergangene Geschichte zurückblickend in eigener Person rede cf Forsch IX, 133.

[13]) So die gleichfalls aus Rom gekommenen Libertiner AG 6, 9 (s. unten z. St.) und die ebendort genannten in anderen Ländern und Städten beheimateten und in Jerus. ansässig gewordenen Juden mit eigenen Synagogen, von denen Lc die aus Alexandrien und Kyrene Stammenden ohne weitere Näherbestimmung Alexandriner und Kyrenäer nennt; ebenso wie die Juden Aquila und Apollos *Ποντικός* und *Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει* AG 18, 2. 24. Nicht vergleichbar ist der Gebrauch von *Ῥωμαῖος*, *Ῥωμαῖοι* von Inhabern des römischen Bürgerrechts, die weder in Rom geboren noch in Jerus. ansässig geworden waren, mit Einschluß des Pl AG 16, 21. 37. 38; 22, 25—29; 23, 27 s. unten zu diesen Stellen. Eine gewisse Zweideutig-

vorübergehenden Aufenthalt genommen hatten. Eben dies gilt aber auch von den Arabern und Kretern, auf welche schon vermöge seiner Stellung vor *Ῥωμαῖοι* das *ἐπιδημοῦντες* gleichfalls sich beziehen muß. Dann besteht aber auch kein Grund, die 3 Völkernamen Parther, Meder, Elamiter (v. 9ª) anders zu verstehen, als in dem ohnedies durch v. 5. 14 etc. gebotenen Sinn: von Juden, die in den östlich vom Tigris liegenden Ländern [14]) ansässig waren oder gewesen waren, je nachdem sie entweder neuerdings als Festpilger nach Jerus. gekommen waren, oder seit längerer Zeit und für immer dort sich niedergelassen hatten. Ernstliche Schwierigkeiten bereitet nur die mittlere Gruppe v. 9ᵇ—10ª. Sieht man zunächst ab von den unter dem Gesichtspunkt der Textüberlieferung sehr zweifelhaften Worten *Ἰουδαίαν τε* hinter *Μεσοποταμίαν*, so ist die Anordnung deutlich und erscheint wohl begreiflich. Von den östlich des Tigris liegenden Landschaften wendet sich der Vf westwärts nach dem Lande zwischen Euphrat und Tigris, an dessen nordwestlichem Ende sich Kappadocien anschließt, wie an dieses wiederum in gleicher Himmelsrichtung Pontus, damals mit Bithynien zu einer Provinz vereinigt. Von da wendet sich die Beschreibung in südwestlicher Richtung nach „Asien", was nicht mit dem ganzen Umfang der damals von den Römern so genannten Provinz sich deckt, sondern nur den näher der Westküste Kleinasiens gelegenen Teil derselben mit Ephesus, Smyrna und anderen großen Städten bedeutet,

---

keit ergab sich nur, wo langjähriger Wohnsitz in Rom mit römischem Bürgerrecht zusammenfiel, wie bei den in Trastevere ansässigen Juden, von denen Philo leg. ad Cajum 23 sagt: *Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες κτλ.*

[14]) An Stelle der Perser, die Dan 5, 28; 6, 9. 13; Esther 1, 3 mit den Medern zusammengefaßt werden, stehen hier die Parther, als die seit 256 v. Chr. auf dem Boden des alten Perserreichs vorherrschende Nation, und die aus der Urzeit bekannten Bewohner des Landes Elam (עֵילָם, *Ἐλάμ* Gen 10, 22; 14, 1 ff., *Αἰλάμ* Dan 8, 2 Theod., *Ἐλυμαῒς χώρα* LXX cf Strabo XVI, 744. 745 *ἡ Ἐλυμαῒς* und *οἱ Ἐλυμαῖοι*) mit der Hauptstadt Susa, welche Neh 1, 1 cf 2, 1; Esth 1, 3; 3, 15 als Residenz des Ahasweros, des Königs der Perser und Meder genannt wird. Es entspricht dem Wandel der politischen Geschichte seit der Gründung des neupersischen Reiches der Sassaniden (227 n. Chr.), daß ein Severianus von Gabala (Cramer III, 27) unter den angeblich 15 Sprachen, in welchen die Ap. am Pfingstfest die Großtaten Gottes verkündigt haben, wiederholt nur *Ῥωμαϊστί* und *Περσιστί* hervorhebt, was zugleich eine Weisung für die Ap. gewesen sein soll z. B. für Pt, nach Rom, für einen nicht genannten Ap. nach Persien zu gehen. Chrys IX, 36b nennt zwar die Sprache *παρθιστί*, erwähnt aber daneben beispielsweise die bei dem Vorgang vertretenen Völker: Kreter, Araber, Ägypter, Perser. Übrigens zählt Lc in diesem Verzeichnis nach seiner überall zu beobachtenden, ihn z. B. von Paulus unterscheidenden Gewohnheit (s. Einl I³, 130. 132) nicht politische Gebilde, sei es unabhängige Reiche und kleinere Staaten oder Provinzen des römischen Reiches nach der damaligen Abgrenzung und amtlichen Benennung auf, sondern althergebrachte Namen von Landschaften oder Volksstämmen, z. B. Mesopotamien, das gar keine politische Einheit bildete, und dagegen nicht das Fürstentum von Edessa.

im Gegensatz zu den weiter landeinwärts gelegenen Teilen der Provinz (s. Einl I³, 132). Daher kann an Asien sich Phrygien anschließen, das gar keine Provinz für sich bildete. Mit dem weiter folgenden Pamphylien wird die Südküste Kleinasiens erreicht. Bis dahin hat die Liste eine beinah ununterbrochen fortlaufende [15]) Bogenlinie beschrieben, welche den Leser mit Umgehung der weiter landeinwärts liegenden Landschaften z. B. des Galaterlandes und Lykaoniens zuerst an die nördliche, dann an die westliche, zuletzt an die südliche Küste Kleinasiens führt. Eine geographische Anordnung läßt sich auch weiterhin erkennen. Durch eine kurze Seefahrt gelangt man von dem pamphylischen Hafen Attalia nach Ägypten, einem Hauptwohnsitz der jüdischen Diaspora, woran sich dann in westlicher Richtung die zu Kyrene gehörigen Teile Lybiens d. h. Nordafrikas naturgemäß anschließen, welches die Heimat nicht weniger in Jerus. ansässig gewordener Juden (AG 6, 9) und auch mehrerer zeitweiliger Mitglieder der Urgemeinde war (AG 11, 19 f.; 13, 1; Lc 23, 26). Damit ist der 20. Längengrad erreicht, der so ziemlich die Grenzscheide zwischen der griechischen und der lateinischen Hälfte des römischen Reiches bildet, so daß sich hieran die an der Spitze der dritten Gruppe stehenden „Römer" (s. vorher A 13) als Repräsentanten des lateinischen Abendlandes passend anschließen. Wenn der Leser hierauf schließlich in umgekehrter, südöstlicher Richtung von Rom über Kreta nach Arabien geführt wird, so bedeutet diese Rückkehr in den Orient eine Annäherung an Jerus. als den Schauplatz der Geschichte und erscheint um so natürlicher, da die Römer, Kreter und Araber im Unterschied von den in den beiden ersten Gruppen der Liste aufgezählten Zuschauern und Zuhörern, die vor längerer Zeit nach Jerus. übergesiedelt waren, also der überwiegenden Masse der anwesenden Fremden, erst kürzlich aus ihrer Heimat als Festpilger nach Jerus. gereist waren. Man mag es einen Mangel der Darstellung nennen, daß von jener Mehrheit, nach welcher die Gesamtheit *εἰς Ἰερ. κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι* (v. 5) oder *οἱ κατοικοῦντες Ἰερ.* (v. 14) genannt wird, viele einzelne sich selbst (v. 9 f.) *οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν — Κυρήνην* nennen. Aber eine Unklarheit der Vorstellung zeigt sich darin nicht. Jene in Jerus. angesiedelten Juden der Diaspora hatten eine doppelte Heimat, nämlich außer dem Land oder der Stadt, wo sie geboren und groß geworden waren, auch noch Jerus., ihre „Mutterstadt", die ihnen nun, seitdem sie sich für den Rest ihres Lebens in ihr niedergelassen hatten, erst recht zur wahren Heimat geworden war [16]). Dieses Doppel-

[15]) Es fehlt nur noch Pisidien vor Pamphylien cf AG 14, 24.

[16]) Cf Philo c. Flacc. 7 sagt von den Juden der Diaspora insgemein: *μητρόπολιν μὲν τὴν Ἱερόπολιν (= Ἱεροσόλυμα) ἡγούμενοι . . ., ἃς δὲ ἔλαχον ἐκ πατέρων καὶ πάππων καὶ προπάππων καὶ ἔτι ἄνω προγόνων οἰκεῖν*

verhältnis kommt aber auch zu verständlichem Ausdruck. Ist, wie oben S. 80f. gezeigt wurde, v. 5 *ἐν* (*A*) oder *εἰς Ἰερουσαλήμ* (*B*), nicht mit *ἦσαν*, sondern mit *κατοικοῦντες* zu verbinden, so bringt namentlich die nach *B* von Lc endgiltig gewählte Präposition nur noch deutlicher, als es der Zusammenhang auch für *A* fordert, zum Ausdruck, daß die Juden aus allen Landen, welche Zeugen des wunderbaren Redens der Jünger waren, ihrer weit überwiegenden Mehrheit nach in folge einer Übersiedelung nach Jerus. Einwohner dieser Stadt geworden waren cf AG 7, 2 und 4. Eben dies ergibt sich aber auch aus der unmittelbar vor die Liste der Länder und Völker (v. 9—10) gestellten und diese einleitenden Selbstaussagen derselben Personen über die Sprachen und somit die Länder, in welchen sie geboren waren (v. 8). Daran kann uns das präsentische Participium *οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν κτλ.* nicht irre machen; denn bekanntlich hat das Partic. praes. sehr häufig die Bedeutung eines Präteritum [17]). Die hier Redenden fühlen sich als Bürger und Einwohner des Landes, in dem sie geboren sind und dessen Sprache sie von Jugend auf zu hören und zu sprechen gewohnt waren, also ihrer *πατρίς*, um mit Philo zu reden (s. A 16), obwohl sie dieselbe vor Jahr und Tag verlassen haben und in ihrer *μητρόπολις* eingebürgert sind.

Unüberwindliche Schwierigkeiten scheint das in der griech. Textüberlieferung zur Alleinherrschaft gekommene *Ἰουδαίαν τε* vor *καὶ Καππαδοκίαν* v. 9 zu bereiten. Denn erstens zerreißt die Erwähnung von Judäa an dieser Stelle die übrigens geographisch natürliche Ordnung der Ländernamen durch einen mutwilligen Sprung von Mesopotamien nach Palästina und einen zweiten ebenso unerklärlichen Sprung von Palästina nach der mitten in Kleinasien liegenden Landschaft Kappadocien. Zweitens sind, wie gezeigt wurde, die in v. 8—11 redenden Leute Juden der Diaspora, die zwar seit längerer Zeit in Jerus. ansässig, aber nicht dort geboren sind und hier ausgesprochenermaßen ihre verschiedenen, außerhalb des hl Landes und fern von Jerus. gelegenen *πατρίδες* aufzählen. Dazu kommt drittens, daß die durch *τὲ καί* hergestellte enge Verbindung zweier so weit von einander entfernter Länder wie Judäa und Kappadocien zu einem Paar ebenso unbegreiflich wäre, wie

---

ἕκαστοι, πατρίδας νομίζοντες, ἐν αἷς ἐγεννήθησαν καὶ ἐτράφησαν, cf leg. ad Caj. 36 M. 586f.

[17]) So besonders häufig *ὤν*, auch ohne ein dazu tretendes *ποτέ* (Eph 2, 11) oder *τὸ πρότερον* (1 Tm 1, 13) z. B. Jo 9, 25, wo der von Jesus geheilte Blindgeborene sagt: *τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω* cf Jo 3, 13 Bd. IV[5.6], 200 ff. Aber auch andere Verba werden so gebraucht. Luther übersetzt Eph 4, 28 *ὁ κλέπτων* sehr frei, aber sachlich richtig: „wer gestohlen hat“. Philo sagt von denselben Juden, von denen er leg. ad Caj. 23 bemerkt hat, daß ein großer Teil der Stadt Rom von ihnen in Besitz genommen und bewohnt werde (*κατεχομένην καὶ οἰκουμένην*), in derselben Schrift c. 24 p. 569 *τῶν ᾠκηκότων τὴν Ῥώμην Ἰουδαίων.*

die Isolirung des an der Spitze der langen Reihe paarweise geordneter Länder stehenden Mesopotamiens, und schließlich zu völlig absurden Mißverständnissen führen müßte [18]). Kein Wunder daher, daß schon im kirchlichen Altertum Versuche gemacht wurden, den früh verderbten Text zu verbessern. Tert. c. Judaeos 7 citirt zwar nicht die AG, sondern beschreibt die zu seiner Zeit erreichte Ausbreitung des Christentums unter den Völkern der Erde, schließt sich dabei aber doch sehr enge an AG 2, 8—11 an, indem er schreibt: *Parthi, Medi, Elamitae et qui inhabitant Mesopotamiam, Armeniam, Phrygiam, Cappadociam* etc. Daß Tert. in seiner Bibel *Armeniam* an der Stelle von *Judaeam* gelesen habe, könnte dadurch eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnen, daß Augustin zwar nicht regelmäßig, aber doch einmal in einer vollständigen Anführung von AG 2, 1—13, die sich auch noch in anderen Einzelheiten mit der freien Anwendung der Stelle bei Tert. berührt, wie dieser *Armeniam* statt *Judaeam* bietet [19]). Durch die Art der Textbehandlung bei Aug. ist gesichert, daß er diese LA, ebenso wie zwei andere Varianten derselben Stelle, in einer der verschiedenen von ihm benutzten lat. Bibeln vorgefunden hat (Forsch IX, 188—196). Andrerseits kann das Zusammentreffen Aug.'s mit der übrigens ganz freien Benutzung derselben Stelle der AG durch Tert. nicht ein bedeutungsloser Zufall sein, sondern ist eines der nicht wenigen Beispiele des Einflusses, den Tert.'s Schriftcitate auf die späteren Afrikaner von Cyprian an geübt haben (Forsch IX, 127 f. 180). Schwieriger zu beantworten ist die Frage, woher Tert. sein *Armeniam* hat. Wer davon überzeugt ist, daß Tert. noch keine lat. Bibel in Händen gehabt hat (Forsch IX, 23 f. 179 ff.), könnte zu der Annahme neigen, daß er dies aus einer in seiner Umgebung umlaufenden griech. AG geschöpft habe [20]). Aber sicher ist dies keineswegs; denn er citirt eben, wie gesagt, nicht AG 2, 8—11,

---

[18]) Viel natürlicher wäre das *τὲ καί* hinter *Αἴγυπτον* v. 10 in D, ist aber entbehrlich. Hinter *Φρυγίαν* dagegen, woran das dahinter genannte Pamphylien nicht unmittelbar angrenzt, ist vielleicht mit D d und den meisten Lat. *τέ* zu streichen. Nach Analogie von *Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι* v. 10 und zahlreicher ähnlicher Fälle (AG 9, 2; 19, 10; auch 5, 14; Mt 22, 10; Rm 1, 16; 2, 9; 1 Kr 1, 24), in welchen einem durch *τὲ καί* verknüpften Begriffspaar ein im gleichen Casus stehender und nicht durch Copula mit dem Folgenden verbundener Gattungsbegriff vorangeht, wäre der geographisch unwissende Leser sogar zu der lächerlichen Annahme veranlaßt, daß Judäa und Kappadocien zwei Hauptteile von Mesopotamien bilden sollen. — Übrigens muß ich in textkritischer Beziehung auf die Texte und Apparate in Forsch. IX, 31. 246 verweisen. Von den Erläuterungen dazu S. 133—136. 337 f. kann hier nur ein kurzer Auszug gegeben werden.

[19]) August. c. epist. fundamenti c. 9 ed. Zycha p. 204, 26; dagegen c. Felicem c. 5 p. 807, 1 in einer vollständigen Anführung von AG 2, 1—11 *Mesopotamiam, Judaeam et Cappadociam.* Über ein drittes Citat s. weiter unten A 24.

sondern verwendet die dortige Liste zu einem Zweck, welcher dem Vf der AG fremd ist, und gestattet sich dabei die durch einen Zweck ihm eingeräumte Freiheit, indem er z. B. statt *τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην* (AG 2, 10) schreibt: *regionem Africae, quae est trans Cyrenen*, was doch keine Übersetzung heißen, auch keine Konjektur Tert.'s sein kann, sondern eine absichtliche Umgestaltung des von ihm zu grunde gelegten griech. Textes ist und dem Zwecke dient, seine Heimat, die römische Provinz Afrika unter den Ländern, wo zu seiner Zeit die christliche Predigt Glauben gefunden hatte, nicht unerwähnt zu lassen. In die lat. AG ist dies nicht übergegangen, wohl aber *Armeniam* in einzelne Hss der afrikanischen Übersetzung, wie die, nach welcher Aug. einmal citirt hat. Daß Lc so geschrieben habe, ist abgesehen davon, daß die armenische Kirche nichts von einer so frühen Beziehung ihres Heimatlandes zur christlichen Verkündigung zu rühmen weiß, und auch von Juden in Armenien um jene Zeit nichts verlautet[21]), darum unglaublich, weil dadurch die frühe Entstehung und allgemeine Verbreitung des sinnlosen *Ἰουδαίαν* unbegreiflich würde, zumal die völlige Unähnlichkeit von *Ἰουδαίαν* und *Ἀρμενίαν* nicht an einen absichtslosen Schreibfehler denken ließe. Dagegen würde Armenien, welches die von Lc innegehaltene Linie rechter Hand liegen läßt, sich ganz gut zu einem Durchgangspunkt auf dem Wege von Mesopotamien nach Kappadocien eignen. Beides gilt auch von dem Text, den Hieronymus zu Jes 11, 10 in einem übrigens wesentlich genauen Citat ohne jede Quellenangabe oder Rechtfertigung bietet: *et habitantes in Mesopotamia et Syria, Cappadocia* etc.[22]) Wäre dies eine Konjektur des Hier., würde er nach seiner Art nicht unterlassen haben, dieses Wagnis zu begründen oder zu entschuldigen. Vielleicht hat er es, wie so vieles in seinen Kommentaren, einem griech. Exegeten entlehnt und bei diesem so gut begründet gefunden, daß er sich diese Verbesserung eines unerträglichen Textes meinte stillschweigend aneignen zu dürfen. Erst R. Bentley versuchte an dieser wie an anderen Stellen der AG der Konjekturalkritik eine, graphisch betrachtet, glaubhafte Grundlage zu geben, indem er vermutete, daß *Ἰουδαίαν* ein aus *Ἰδουμαίαν* oder, was er bevorzugte, aus *Λυδίαν* entstandener uralter Schreibfehler sei[23]). Aber, geographisch und historisch

[20]) In dieser Beziehung bin ich Forsch IX, 134 med. zu weit gegangen.

[21]) Cf die negativen Belege aus 1 Mkk 15, 15—24; Philo leg. ad Caj. 36 u. dgl. in Forsch IX, 134f.

[22]) Vall. IV, 163. Gleich darauf col. 164 citirt er unter anderem auch Ps 59, 10 *in Idumaeam extendam calciamentum meum* als ein Wort Christi *sub persona David*.

[23]) Bentleii Critica sacra ed. Ellies, Cantabrig. 1862 p. 22. *Ἰδουμαία* ist manchmal an die Stelle von *Ἰουδαία* geraten z. B. Jes 44, 26 LXX stark bezeugt, Jo 7, 1 nach Epiph. haer. 78, 10 cf Bd. IV$^{5.6}$, 374 A 19. — Noch leichter konnte *Ἰνδίαν* mit *Ἰουδαίαν* verwechselt werden.

angesehen, empfiehlt sich beides noch viel weniger als *Ἀρμενίαν* und *Συρίαν*. Jede Konjektur aber ist nicht nur überflüssig, sondern auch ausgeschlossen, da die Überlieferung, wenn man genauer zusieht, viel besseres bietet als alle, sei es durch Ähnlichkeit der Buchstaben oder geographische Erwägung empfohlene Vermutungen. Der älteste lat. Übersetzer setzt als Original voraus *οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν Ἰουδαῖοι καὶ Καππαδοκίαν Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν*[24]). Daß lt², wozu auch die von Augustin in anderen Ausführungen benutzten Hss (s. A 19) gehören, entweder unter dem Einfluß des bei den Griechen herrschenden Textes oder nach eigenem Urteil *Judaei* in *Judaeam* änderten, ist mehr als begreiflich. Die Stellung des *Judaei* zwischen zwei Ländernamen an sich schon konnte dazu verleiten, und dies um so mehr, weil der weniger aufmerksame Leser und vollends der Abschreiber nicht sofort bemerkte, daß es mit *qui inhabitabant* (*οἱ κατοικοῦντες*) zusammengehört, und daß es nur der Bequemlichkeit halber gleich hinter das erste der Objekte von *κατοικοῦντες*, statt hinter die lange Reihe derselben d. h. hinter *Κυρήνην* gestellt ist. Dieselben lat. Hss (lt²) haben aber ebenso wie lt¹ durch ein schlichtes *et* zwischen *Judaeam* und *Cappadociam* noch nicht das *τὲ καί* des gewöhnlichen griech. Textes, sondern ein einfaches *καί* wiedergegeben. Nur dieses bietet in der Tat der griech. D und wird in dem dazugehörigen lat. Paralleltext d mit *et* übersetzt. Dagegen entspricht in e, dem lat. Paralleltext zu E, *quoque et* einem *τὲ καί*, ebenso wie in e und noch einer anderen Hs (r) in v. 10 hinter *Phrygiam*, und wieder in anderen Hss v. 11 hinter *Judaei* teils *-que et*, teils *quoque et*. Es dürfte demnach sicher sein, daß das *τὲ καί*, durch welches v. 9 *Judaea* und *Cappadocien* zu einem wunderlichen Paar verbunden sind, nicht dem griech. Text angehört, welcher der ältesten lat. Übersetzung zu grunde lag, sondern von denselben Revisoren, welche *Judaei* durch *Judaeam* verdrängten, nach griech. Hss in die lat. Bibel vertragen worden ist. Hieron. (vg) behielt *Judaeam* bei, war aber klug genug, das gar zu enge Band zwischen den beiden so weit von einander entfernten Ländern zu zerschneiden, indem er v. 9 nicht, wie auch er v. 11, hinter *Judaei* ein *quoque et* (= *τὲ καί*) setzt, sondern schreibt *Mesopotamiam et Judaeam et Cappadociam*. — Das gleiche Original wie lt¹ setzt auch sy¹, die älteste für diese Stelle erreichbare syrische Version voraus, mit einer unwesentlichen Abweichung, die jeder Bestätigung durch andere Zeugen ermangelt und daher auf Rechnung des Übersetzers zu setzen ist. Der Syrer

[24]) Ganz unverändert bezeugt nur durch Aug. epist. ad catholicos de secta Donat. c. 29 (opp. VII, 2, 266 in CSEL cf p. VII: *vulgo „de unitate ecclesiae"*), in einem vollständigen Citat aus AG 2, 1—14, dem ein ebensolches Citat aus AG 1, 8ᵇ—15 vorangeht und ein solches aus 2, 37—41 folgt), wo es heißt *qui inhabitabant Mesopotamiam Judaei et Cappadociam, Pontum et Asiam* cf Forsch IX, 31—135 f.

übersetzt nämlich so: „Und diejenigen, welche wohnen zwischen den Flüssen, Juden und Kappadocier“ [25]). Während also die im ganzen Umkreis der Kirche, auch bei den Syrern schließlich zur Herrschaft gekommene Textgestalt das ursprüngliche *Ἰουδαῖοι* den umgebenden Ländernamen assimilirt hat, hat der erste syr. Übersetzer zwar *Ἰουδαῖοι* unangetastet gelassen, auch das von Hieron. erfundene *καί* hinter *Μεσοποταμίαν* und das von den Griechen eingeführte *τὲ καί* vor *Καππαδοκίαν* ferngehalten, dafür aber das folgende *Καππαδοκίαν* dem *Ἰουδαῖοι* assimilirt, als ob er *Καππαδόκες* gelesen hätte. Als dritter Zeuge für den ursprünglichen Text ist die oberägyptische Übersetzung zu nennen, obwohl auch diese nach den bisher vorliegenden Kollationen den Urtext nicht ganz unvermischt darbietet [26]). Wenn nämlich in der ältesten vorhandenen Hs der sahid. Version eine Transskription von *Ἰουδαῖοι* mit dem weiblichen Artikel im Singular eingeführt ist, so erklärt sich dieser grammatisch unmögliche Text nur aus Mischung eines Textes, welcher eine griech. Vorlage mit *Ἰουδαῖοι* voraussetzt, mit einem anderen, in welchem statt dessen (*τὴν*) *Ἰουδαίαν* oder dessen sahidische Übersetzung geschrieben stand. Der Schreiber, welcher den Singular des weiblichen Artikels einsetzte, unterließ es, wie das Gleiche so oft geschehen ist, die vermeintliche Verbesserung konsequent auf das mit diesem Artikel unverträgliche *Ἰουδαῖοι* auszudehnen. Daß letzteres in Ägypten ebenso wie bei den Syrern und im lat. Abendland die ältere Textform ist, dürfte damit bewiesen sein. Die wesentliche Übereinstimmung aber der drei ältesten Versionen wäre an sich schon von größerem Gewicht als alle griechische Überlieferung, die wir doch nicht in so hohes Alter hinauf verfolgen können. Nimmt man hinzu, daß *Ἰουδαίαν* sachlich ganz unannehmbar, aber in seiner Entstehung wohl begreiflich ist, und dagegen *Ἰουδαῖοι* dem Zusammenhang vorzüglich entspricht, so läßt sich auch nicht wohl bezweifeln, daß Lc letzteres geschrieben hat. Wir gewinnen dadurch eine neue Bestätigung der ohnehin gesicherten Auslegung, nach welcher die fremden Zeugen des Pfingstwunders, abgesehen von einigen Proselyten aus Rom, Kreta und Arabien, geborene Juden waren. Nicht weniger als dreimal (v. 5. 9. 11) hat Lc dies durch ein *Ἰουδαῖοι* zum Ausdruck gebracht und die folgende Rede des Petrus bestätigt dies vom ersten bis zum letzten Wort.

Vor Auslegung der Rede des Petrus 2, 14—36 wollen noch einige Fragen beantwortet sein: 1) Wie wollte Lc die ihr vorangegangenen Vorgänge aufgefaßt haben? 2) Welches ist ihre Be-

---

[25]) Forsch IX, 246. 337. Ganz dem griech. Text schließt sich sy^2 an, und sy^3 hat keine Randglosse beigefügt. Auch das *τὲ καί* zwischen *Ἰουδ.* und *Καππ.* gibt er, ebenso wie dasjenige zwischen *Ἰουδ.* und *προσήλυτοι* v. 11, durch doppeltes „und“ (ו) vor und hinter *Ἰουδ.* wieder.

[26]) Hierüber ausführliches Forsch IX, 337 f.

deutung? 3) Wie verhalten sie sich zu anderen anscheinend verwandten Vorkommnissen im Leben der Urgemeinde? Die erste dieser Fragen fällt nicht ohne weiteres zusammen mit der Frage nach der Geschichtlichkeit des hier Berichteten. Denn Lc berichtet in allen Teilen der AG in Einzeldarstellungen und in zusammenfassenden Schilderungen von zahlreichen Tatsachen, die weder vom Standpunkt der alltäglichen Erfahrung noch von dem der bisherigen Ergebnisse der wissenschaftlichen Naturkunde zu begreifen sind [27]. Er teilt mit Paulus wie mit den weniger gebildeten Schriftstellern des NT's und der Gesamtgemeinde ihrer Zeit das Urteil, daß nicht nur durch Jesus in den Tagen seines öffentlichen Wirkens, sondern auch in den Jahrzehnten nach seinem Tode durch die Ap. und andere Christen und an denselben viele Dinge geschehen sind, die jedes Versuches einer sogenannten natürlichen Erklärung spotten, nicht nur *σημεῖα*, wie auch bedeutsame Fügungen der göttlichen Vorsehung heißen können, deren Mittelursachen für jedermann am Tage liegen, sondern auch *τέρατα* (*prodigia, portenta*), von denen das Gegenteil gilt [28]. Es ist nicht die Aufgabe des Auslegers, diejenigen zu bestreiten, nach deren Ansicht die Grenzen ihrer alltäglichen oder ihrer wissenschaftlichen Erfahrung mit den Grenzen des Möglichen und des Wirklichen, also auch der Geschichte zusammenfallen. Wohl dagegen haben wir festzustellen, was nach der Auffassung des Lc und der Gemeinde von Jerus., deren Überlieferung er hier wiedergibt, an jenem Pfingstfest sich zugetragen haben soll. Dabei ist zu unterscheiden die sichtbare Erscheinung von feurigen Zungen, die sich auf die sämtlichen anwesenden Jünger und Jüngerinnen verteilten, und zwei hörbare Phänomene s. oben S. 78 ff. Die sichtbare Erscheinung war Sache eines Augenblicks und wurde nur von den Jüngern wahrgenommen; denn im anderen Fall würde nicht nur gesagt sein, daß die sich verteilenden Zungen sich auf die einzelnen Jünger setzten, sondern auch, daß sie auf ihnen ruhend oder über ihren Häuptern schwebend blieben [29]; und es konnte nicht ausbleiben, daß die herzuströmenden Fremden auch über dieses Phänomen ihre Verwunderung äußerten, wovon doch v. 6—13 jede Andeutung fehlt. Es war dies lediglich ein visionäres Erlebnis der Jüngerschaft, in welchem das erstmalige Herabkommen des ihnen verheißenen Geistes von ihrem zum Himmel erhöhten Meister sich den Jüngern versinnlichte [30]. Petrus erblickt

[27]) Z. B. 5, 19—25; 12, 6—11; 13, 9—11; 14, 8—12; 16, 26.

[28]) AG 2, 22 u. 43; 4, 30; 5, 12; 6, 8; 8, 13; 14, 3; 15, 12. — Rm 15, 19; 2 Kr 12, 12. — Hb 2, 4. Cf auch Jo 4, 48 (3, 2; 7, 31; 9, 16; 12, 18. 37) mit 14, 12.

[29]) Cf Jo 1, 32; Jes 11, 2; Hebräerev. frg. 3. Gesch. des Kanons II. 689.

[30]) Ein *ὅραμα* wie der brennende Dornbusch für Moses AG 7, 31 cf 10, 17. 19; 11, 5, eine *ὀπτασία* wie die 2 Kr 12, 1—3 erwähnten, oder die

in dieser Vision die Erfüllung eines Teils der Weissagung Joels von den Wirkungen des für die Endzeit verheißenen Geistes (AG 2, 17). Sehr anders verhält es sich mit den hörbaren Phänomenen. Das dem Sausen eines Sturmwindes vergleichbare Getöse, welches die Halle, worin die Jünger versammelt waren, erfüllte oder mit anderen Worten von allen Jüngern gehört wurde, wurde gleichzeitig auch von den an der Halle vorüberkommenden Tempelbesuchern wahrgenommen. Denn auf eben dieses Getöse (*ἐγένετο . . . ἦχος* v. 2) und nicht etwa auf das nachfolgende Reden der Jünger beziehen sich die Worte (v. 6) *γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης*[31]) *συνῆλθεν τὸ πλῆθος*. Für die durch nichts darauf vorbereiteten Fremden hatte das plötzlich ihnen zu Ohren kommende Getöse keinerlei sinnbildliche oder sachliche Bedeutung. Es genügte aber doch, sie zu einem Stehenbleiben, Aufhorchen und gegenseitigen Fragen nach der Ursache zu veranlassen, was dann zu einer Stauung des Stroms der Festbesucher führte und diese rasch zu einem großen Haufen anwachsen ließ (*συνῆλθεν τὸ πλῆθος*). Was diese buntgemischte Menge in größte Aufregung und ratloses Staunen versetzte (*καὶ συνεχύθη* cf 19, 32; 21, 31; 9, 22), war das bereits v. 14 als unmittelbare Folge der Ergriffenheit vom Geist erwähnte *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* (v. 4), welches Lc hier (v. 6) vom Standpunkt der fremden Zuhörer mit den Worten beschreibt: *ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν,* und welches von ihnen selbst in der v. 8 begonnenen und v. 11 wieder aufgenommenen und zu Ende geführten Frage[32]) ausgedrückt wird: *πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν κτλ.* Die zum Teil nicht mit völliger Sicherheit zu ermittelnden Abweichungen der Urausgabe[33]) von der durch die ältesten griech. Zeugen sehr einhellig überlieferten und in sich übereinstimmenden Textgestalt ändern nichts wesentliches an dem Sinn

---

als *ὅραμα* oder *ὀπτασία* oder *ὅρασις* bezeichneten Erscheinungen von Engeln (Lc 1, 22; 24, 23; AG 10, 3) und Christi (AG 9, 10; 18, 9).

[31]) Statt des Singulars würde Lc *φωναί* zur Bezeichnung der vielen verschiedenartigen Stimmen der Jünger gewählt haben cf Lc 23, 23; AG 13, 27; 1 Kr 14, 10, andrerseits *φωνή* von Wassermassen, Donner, Wind Jo 3, 8; Ap 1, 15; 14, 2; Ps 29, 3—9, und als Beispiel für verschiedene Auffassung desselben Lautes von seiten der anwesenden Hörer Jo 12, 28f.

[32]) Über die Konstruktion s. oben S. 83f., besonders auch A 12 und Forsch IX, 133.

[33]) Erwähnung verdienen folgende Varianten von *A*: 1. Stellung von *αὐτοῖς* gleich hinter *ἐδίδου* bleibt zweifelhaft, da Dd 61 es mit der Rec. *B* hinter *ἀποφθέγγ.* stellt. 2. Auch v. 6 ist die Verteilung der Varianten *ἤκουον, ἤκουεν, ἤκουσεν* und *εἷς ἕκαστος λαλοῦντας* (ohne *αὐτοὺς*) *ταῖς γλώσσαις αὐτῶν* und *ἕκαστος* (ohne *εἷς*) *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν* auf *A* und *B* unsicher. 3) v. 8 ist *τὴν διάλεκτον ἡμῶν* („wie hören wir, ein jeder, unsere Sprache") statt *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν* (oder *ἡμῶν διαλ.*) zwar sehr ansprechend, aber doch vielleicht nur ein Versuch, die durch die lange Parenthese (v. 9—11[a]) verursachte Unvollständigkeit des Satzes von v. 8 zu beseitigen, nur weniger gewaltsam wie es durch lt[1] geschehen ist s. oben S. 84 A 12.

der Angaben in v. 4. 6. 8. 11. Die Sprachformen, in welchen die vom Geist erfüllten Gemeindeglieder sich äußerten, gehörten, wie schon durch den Plural *γλώσσαις* (4. 11) ausgedrückt ist, mehreren verschiedenen Sprachen an und zwar, wie das *ἑτέραις* besagt, lauter solchen Sprachen, welche zu der natürlichen und eigenen Sprache der redenden Galiläer als fremde Sprachen einen ausschließenden Gegensatz bildeten[34]), und dagegen die natürlichen Sprachen der ausländischen Juden waren. Letzteres wird noch deutlicher v. 6 vom Berichterstatter und v. 11 von den Zuhörern durch *ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις*, am vollständigsten aber von denselben v. 8 ausgedrückt, gleichviel ob man sich an dieser Stelle für die LA *πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τὴν (ἰδίαν) διάλεκτον ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν*, oder für die andere mit *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν* zwischen *ἕκαστος* und *ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν* entscheiden mag (s. A 33). Zugleich ergibt sich aus dem Wechsel zwischen zweimaligem *γλώσσαις* (v. 4. 11) und zweimaligem (6. 8) *ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* (oder *τὴν ἰδίαν διάλεκτον*), daß *διάλεκτος* hier wie 1, 19 nicht je eine der Mundarten bezeichnet, die man innerhalb der nationalen Sprache unterscheidet, oder gar eine mit allerlei auf einzelne Landschaften beschränkten und daher nicht für alles Volk verständlichen Wörtern und Redensarten durchsetzte Sprechweise, sondern die ein Volk vom anderen unterscheidende Sprache[35]). Zu den Völkersprachen aber, in welchen die vom Geiste ergriffenen Jünger und Jüngerinnen redeten, gehörte selbstverständlich nicht das Aramäische (= Syrische), das schon im 5. Jahrhundert v. Christus weit über die Grenzen seines ursprünglichen Gebietes teils als Amtssprache der persischen Könige im Verkehr mit den westlichen Provinzen ihres Reiches, teils als alltägliche Verkehrssprache der verschiedensten Volksstämme bis über den Tigris hinaus und bis zu der jüdischen Militärkolonie von Syene (Assuan) am Nil sich verbreitet hatte[36]). Denn in dieser Sprache hat Jesus zu Gott gebetet, seinem Volk gepredigt und mit seinen Jüngern geredet. Eben dies war die angestammte Sprache der fast ausnahmslos in Galiläa geborenen und groß gewordenen ersten Jünger und Jüngerinnen Jesu, wie auch der sogenannten „Hebräer“ in der ersten Gemeinde zu Jerus. (AG 6, 1). Deren Gebrauch seitens derselben Leute war also das Gegenteil einer staunenswerten Erscheinung. Unter den

[34]) Cf *ἑτερόγλωσσος* 1 Kr 14, 21; Aquila Jes 28, 11; derselbe Ps 114 (LXX 113), 11 *βάρβαρος* 1 Kr 14, 11; LXX Ps 114, 1 (vielleicht Verwechselung von לעז mit לעג). Ebendort Symm. *ἀλλόφωνος*, Jos. ant. I, 4, 3 *ἀλλόγλωσσος*.

[35]) Cf außer 1, 19 (oben S. 57) auch 21, 40; 22, 2; 26, 14; Dan 1, 4 LXX (Theod. *γλῶσσα*); Symm. Jes 33, 19; Polyb. I, 67, 7—11; Jos. ant. I, 1, 2; 4, 3; II, 13, 1; die *διάλεκτος* der Juden (von der Sprache des AT's) neben der *γλῶσσα* der Griechen und der *φωνή* der Syrer ant. XII, 2, 1.

[36]) Es ist hier nicht der Ort, die Einl I[3], S. 1—24 gegebene Darstellung durch Besprechung der seither gemachten Entdeckungen zu vervollständigen. Das Gleiche gilt von § 2 S. 24—51 über „die griech. Sprache bei den Juden“.

in Betracht kommenden Sprachen aber nimmt, was die Verbreitung anlangt, das Griechische den ersten Platz ein. Völlig unbekannt war diese Weltsprache den Galiläern nicht. Wie Jesus ohne Dolmetscher mit Pilatus verhandelt, der Apostel mit dem griech. Namen Philippus, dem sich sofort der zweite Apostel griechischen Namens Andreas anschloß (Jo 12, 20—22), und sicherlich auch der Missionar Philippus mit dem Eunuchen aus Äthiopien, (AG 8, 26—40) sich ohne Schwierigkeiten mit Hellenen und griechisch redenden Festbesuchern verständigten, so haben auch die Brüder Jesu und die Ap. von Haus aus einige Kenntnis des Griechischen besessen. Daß ein Jakobus, der mehr als drei Jahrzehnte hindurch an der Spitze der zu einem beträchtlichen Teil aus hellenistischen Juden bestehenden Urgemeinde stand, und daß Pt und Jo durch ihr mehr oder weniger Jahre andauerndes Wohnen am Sitz derselben Gemeinde und durch ihre über die Grenzen Palästinas hinaus oder auch ihre Niederlassung in griech. Städten ihre Fertigkeit im Gebrauch der griech. Sprache unvermeidlich weiter ausbilden mußten, bedarf keines Beweises. Unvergleichlich vollkommener muß die Kenntnis der in den größeren Städten Kleinasiens und in Alexandrien geborenen und erst in höherem Alter nach Jerus. übergesiedelten Juden gewesen sein, sowie die der kürzlich aus Rom und von Kreta als Festpilger zugereisten Juden und Proselyten[37]. Wie rasch und wie sehr die alexandrinische Judenschaft, die seit Gründung der Stadt dort ansässig war, sich hellenisirt hat, beweist die dort entstandene jüdische Literatur von der griech. Bibelübersetzung an. Daß es sich mit der seit mehreren Generationen in Rom und anderen Städten Italiens heimisch gewordenen Judenschaft nicht wesentlich anders verhielt, zeigen besonders handgreiflich die dort gefundenen jüdischen Grabinschriften. Für die aus Rom gekommenen Festpilger war es daher etwas Staunenswertes, ungebildete Galiläer (cf AG 4, 13), darunter auch nicht wenige Frauen aus dem Volke, für deren Bildung durch Schulunterricht und Weltverkehr bei den Juden jener Zeit viel weniger geschah, als für die Männer, mit hoher Begeisterung in griech. Sprache die Großtaten Gottes preisen zu hören. Daneben hörten sie andere von ihnen gewiß auch in lateinischer Sprache reden. Denn wie rasch und gründlich, bis zum beinah völligen Verlust der Muttersprache die Hellenisirung der Juden in Rom und in anderen Städten Italiens sich vollzogen haben mag, so würde es sich doch von selbst verstehen, auch wenn es nicht gut genug bezeugt wäre, daß unter den vielen Tausenden von Juden, die schon

---

[37]) Cf AG 2, 9^b—11^a mit 6, 1, 9 (dazu die ausnahmslos griechischen Namen 6, 5); 9, 29; 13, 1 Lucius von Kyrene; ferner die Stellen, wo unter anderem auch Cyprier genannt werden 11, 19 f.; 4, 36; 21, 16 und die Charakteristik des Alexandriners Apollos 18, 24—19, 1.

in vorchristlicher Zeit in Rom angesiedelt waren, zumal unter den 63 v. Chr. von Pompejus dorthin gebrachten Kriegsgefangenen, die als Sklaven an römische Häuser verkauft, bald aber emancipirt und mit dem römischen Bürgerrecht beschenkt wurden [38]), und vollends unter den Proselyten, die Lc v. 11 nicht ohne Grund genannt haben wird, im täglichen Verkehr mit der einheimischen Bevölkerung und im eigenen Hause nicht wenige lateinisch zu reden sich gewöhnt hatten. Ähnlich haben wir uns die Verhältnisse in Ägypten vorzustellen. Abgesehen von der griech. Hauptstadt Alexandrien, deren jüdische Bevölkerung noch viel länger und viel ausschließlicher als die römischen Juden dem Einfluß griech. Kultur und Sprache unterstanden hatte, und von einigen ihrer Muttersprache treu gebliebenen jüdischen Gemeinden im Inneren des Landes (s. vorhin S. 94), von denen wir nicht wissen, wie lange sie dabei beharrten, lebte in Ägypten die koptische Landessprache in ungeschwächter Kraft fort und schuf sich, soweit das Christentum Eingang fand, vom 3. Jahrhundert an eine eigene Literatur. Wie wäre es zu erklären, daß die mitten unter der eingeborenen Bevölkerung Ägyptens zerstreuten Juden, deren Zahl nach Philo auf eine Million geschätzt wurde, nicht zu einem beträchtlichen Teil die Landessprache sich angeeignet haben sollten [39]). Es ist doch wohl zu beachten, daß Lc zwar an anderen Stellen (6, 9; 18, 24) alexandrinischer Juden in Jerus. und in anderen Ländern des Ostens, hier aber dieser nicht gedenkt, sondern dagegen von den anwesenden Juden Ägyptens redet, welche zu ihrer Verwunderung aus dem Munde einiger Galiläer die Laute der ihnen angeborenen, d. h. der koptischen Sprache hörten [39]). Vor Ägypten

[38]) Cf Philo leg. ad Cajum 23. Zu diesen gehörten die Libertiner in Jerus. AG 6, 9. Unter etwa 150 Grabinschriften in Rom aus dem 1.—3. Jahrhundert n. Chr. zählt A. Berliner (Gesch. der Juden in Rom I, 53, s. auch die Zusammenstellung von 154 Inschriften S. 72—92) 40 lateinische. Unter den von Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 33—41 zusammengestellten 45, meist in Rom gefundenen jüd. Inschr. finden sich 11 lateinische.

[39]) Für die Zeit um 300 wird dies, soviel ich verstehe, durch 3 der dem hl. Antonius zugeschriebenen 7 Briefe bewiesen (Migne 40, col. 973 bis 999; Hieron. v. ill. 88), nämlich ep. 2. 3. 5, selbst wenn sie ihm untergeschoben sein sollten. Von ep. 5 hat Winstedt Journ. of theol. stud. July 1906 p. 545 den Anfang im koptischen Original herausgegeben, zugleich mit der vollständigen, bisher nur in lat. Übersetzung aus dem Griech. vorhandenen und am Schluß verstümmelten ep. 7 (kopt. ep. 4) und den Schlußworten von ep. 6 (kopt. ep. 3). Die von dem Maroniten Abraham Ecchellensis aus dem Arabischen übersetzte Sammlung von 20 Briefen (Migne 40 col. 999 ff.) enthält auch die 7 dem Hieron. bekannten Briefe, zeigt aber überall, wie wenig die alten Briefe dem späteren Mönchtum angepaßt waren. Die vor allem wichtige ep. 2 hat der Araber auf ein Drittel des Umfangs reducirt (bei Migne 2 Columnen st. 6½) und hat hier wie in ep. 3. 5 alles, was auf die jüdische Herkunft der Briefempfänger hinweist, getilgt. Auch ins Syrische sind wenigstens einzelne der älteren Briefe übersetzt worden

werden kleinasiatische Landschaften genannt, an letzter Stelle Phrygien und Pamphylien. Auch die dort beheimateten Juden konnten sehr wohl von besonderen Sprachen reden, die sie von Jugend auf gehört oder auch selbst zu sprechen sich gewöhnt hatten. Auch in Kleinasien lebten die alten Landessprachen noch fort[40]. Die Volkshaufen von Lystra, welche nach AG 14, 11 in enthusiastischer Erregung auf lykaonisch ihren Gefühlen Ausdruck gaben, waren keine rückständigen Heloten, Überreste einer unterworfenen Klasse von Ureinwohnern, sondern Bürger einer ansehnlichen Stadt und seit Augustus römischer Kolonie, welche sich anschickten, mit dem im Tempel des Zeus vor der Stadt gebietenden Priester an der Spitze eine feierliche Opferhandlung zu vollziehen. Sie verstanden die griech. Predigt des Paulus, aber wo es galt, der bodenständigen Religiosität begeisterten Ausdruck zu geben, geschah dies weder in griech., noch lat., sondern in lykaonischer Sprache. Das sogenannte pisidische Antiochien und Ikonium waren von Haus aus phrygische Städte, und Inschriften jener Gegenden veranschaulichen die Fortdauer der phrygischen Sprache. Beide Städte hatten große jüdische Synagogen, und wenn es in Lystra keine solche gab, so gab es doch auch dort Juden, wie der Erfolg zeigt, welchen die Juden der vorgenannten Städte mit ihrer Aufhetzung der Einwohner von Lystra erzielten; und daß die Juden in Lystra sich nicht von der eingeborenen Bevölkerung abgesperrt hielten, sondern in einzelnen Fällen sogar durch Eheschließungen sich mit ihr vermischt hatten, sehen wir aus der Lebensgeschichte des Timotheus (AG 16, 1—3; 2 Tm 1, 5; 3, 14 f.). Es kann daher unter den jüdischen Bewohnern jener Städte auch nicht an Leuten gefehlt haben, die von Jugend auf die dort noch mehr als ein Jahrhundert nach der apostolischen Zeit fortlebende phrygische Sprache gehört und gesprochen haben. Solche konnten dann auch einstimmen in die Rede, die Lc den fremden Zeugen des Pfingstwunders in den Mund legt.

Es handelt sich bei diesem Ereignis jedenfalls nicht um eine suggestive Wirkung der Redenden auf die Hörer. Denn nur die Redenden fühlen sich von einer höheren Kraft ergriffen und zu einem Reden getrieben, das ihnen bis dahin teils völlig fremd,

s. Wright, Catal of the syr. mss. in the brit. Museum, cod. 727, 3d u. 779, 5 p. 635. 758; Sachau, Verzeichnis der syr. Hss der Berliner Bibl. p. 109 cod. 27 (Sachau 302). Die Sache bedarf erneuter Untersuchung.

[40]) Außer den in dieser Beziehung bahnbrechenden Werken von W. Ramsay (Historical geogr. of Asia minor 1890; Cities and bishopr. of Phrygia vol. I, 1 (1895). 2 (1897), sowie zahlreichen späteren Aufsätzen desselben (z. B. Jahreshefte des österr. arch. Instituts 1905 p. 79—119; Report presented to the Wilson trustees. Part II, 253 etc.) cf auch C. Holl im Hermes XLIII, a. 1908 S. 240—254 „Über das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristl. Zeit".

teils mindestens nicht geläufig war, und das sie selbst durch den Mund des Pt (v. 15—21. 33) für eine Wirkung des neuen Geistes erklären, der zwar schon von den alten Propheten, zu denen auch der Täufer gehört (Lc 3, 16; 24, 49; AG 1, 4f.), für die Endzeit verheißen war, jetzt endlich aber in der gegenwärtigen Stunde von dem erhöhten Jesus über sie ausgegossen worden ist. Im äußersten Gegensatz zu der vom Geist ergriffenen und, wie schon das Sehen des an sich Unsichtbaren beweist (v. 2 cf 10, 10; 12, 7—11; 22, 17), in Ekstase geratenen Jüngerschaft, zeigen sich die Hörer äußerst nüchtern (v. 12f.). Alle geraten zwar außer sich vor Erstaunen [41]), aber zugleich in Verlegenheit, weil sie nicht zu erklären wissen, was sie doch mit ihren leiblichen Ohren hören. Eben dies bekennen sie mit der gegenseitigen Frage: „was mag dies wohl sein“ oder „was soll dies bedeuten“? Da dies (v. 12) von allen gesagt ist, kann es nur eine Minderheit gewesen sein, die nicht als Ausdruck ihrer ernstlichen Meinung, sondern in scherzhaftem und zugleich spöttischem Ton sagten: „Diese sind voll von Most“ [42]). Wie töricht der leichtfertige Spott war, so bestätigt er doch den Eindruck, welchen der Leser aus der vorangehenden Darstellung des Lc gewinnt, daß die ganze Gemeinde zwar in mannigfaltigen Sprachformen, aber auch ausnahmslos in einem Zustand der Ekstase redete. Die spöttische Frage beantwortet Pt v. 15 durch Erinnerung an die frühe Tageszeit (um 9 Uhr Morgens), die doch nur ausnahmsweise und gewiß nicht von Tempelbesuchern an hohem Festtag, sondern nur von gottlosen Lebemenschen (Jes 5, 11) zu Trinkgelagen benutzt wird. Die Frage der Wißbegierigen und darum Empfänglichen beantwortet Pt durch die Rede (v. 16—36).

---

[41]) v. 12 *διηπόρουν* *A* und die meisten, *διηπορούντο* ℵAB, letzteres auch Lc 24, 4 ansehnlich bezeugt (auch von W*Θ*) neben *ἀπορεῖσθαι* (ℵBCDL). Das Compositum hat im NT nur Lc, aber nur im act.: Lc 9, 7; AG 5, 24; 10, 17. — Hiezu stellt *A* (von mir Forsch IX, 246 im Text unrichtig hinter *ἄλλον* gestellt) *ἐπὶ τῷ γεγονότι*. — Statt *θέλει* (D u. die meisten Griechen und Versionen) ℵ *θέλοι*, *A* wahrscheinlich *ἂν θέλοι*. AG 17, 18 ist *τί ἂν θέλοι . . . λέγειν* sicher bezeugt (nur D* *θέλῃ*, wenige auch *θέλει* trotz *ἄν*); 17, 20 *A* *τί ἂν θέλοι ταῦτα εἶναι* *A* (D . . .), *τίνα θέλει κτλ.* ℵAB . . . Auch Lc 1, 62 *τὸ τί ἂν θέλοι* (nur wenige *θέλει*) *καλεῖσθαι αὐτό* (oder *αὐτόν*) sc. *ὁ πατήρ*. In allen diesen Fällen bezieht sich die Frage auf bereits Vorhandenes, nicht (wie Lc 1, 66) auf Zukünftiges, erst später aus Gegenwärtigem sich Entwickelndes. Beide Gebrauchsweisen sind klassisch s. Raphelius z. St.

[42]) *A* (Dlt[1]) *διεχλεύαζον λέγοντες*, E 58 61 137 *χλευάζοντες* (cf AG 17, 32) *ἔλεγον*, *B* (ℵ ABC . . .) *διαχλευάζοντες ἔλεγον*. — *A* (nur durch lt[1] sicher bezeugt, aber glaubwürdig) *οὗτοι γλεύκει πάντες βεβαρημένοι εἰσίν* (cf Lc 9, 32 *βεβαρημένοι ὕπνῳ*), *B* *ὅτι γλεύκους* (*οὗτοι* + D) *μεμεστωμένοι εἰσίν*. Beides scheint sy[1] verbinden zu wollen: „Diese haben Most getrunken und sind berauscht“, vielleicht aus v. 15 erweitert. Auch sy[3] setzt den Ausdruck von v. 15 an den Rand von sy[2] = *B*. — Zu *τὸ γλεῦκος*, Most, noch nicht ausgegorener Wein cf Job 32, 19 LXX, wofür Symmachus gibt *οἶνος νέος ἀδιάπνευστος*.

Vor der Erörterung dieser Rede will noch die Frage nach der Bedeutung des von den ersten Hörern wie von den späteren Auslegern des lucanischen Berichts sehr verschieden aufgefaßten *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* beantwortet sein. Wenn als Gegenstand derselben *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* d. h. die durch ihre Größe und Wunderbarkeit über das stetige und unsichtbare Wirken Gottes emporragenden Taten des Weltregenten [43]) genannt werden, so wäre dadurch an sich noch nicht ausgeschlossen, daß dieses Reden eine an die Zuhörerschaft gerichtete Verkündigung der durch Jesus und an Jesus zur Erfüllung der atl Weissagung und zur Erlösung der Menschheit geschehenen und jetzt durch die Ausgießung des Geistes zu einem vorläufigen Abschluß gediehenen Großtaten Gottes, also ein Predigen des Ev's gewesen sei. Dies ist aber durch die Natur dieses Redens und den Zweck der ev Predigt ausgeschlossen; denn was wäre sinnloser, verwirrender und zweckwidriger gewesen, als ein gleichzeitiges und regellos wechselndes enthusiastisches Reden von mehr als hundert Männern und Frauen, wenn es galt, der noch viel größeren Menge der außer der Gemeinde Stehenden das Ev nahezubringen? Auch überflüssig wäre dies gewesen, da eine griech. oder auch aram. Ansprache, wie man aus AG 21, 40—22, 2 schließen darf, von den Meisten wäre verstanden worden. Die an eine Versammlung gerichtete Rede kann ja nicht gleichzeitig von mehreren, sondern immer nur von einem einzigen gehalten werden. Diesmal unterzieht sich Pt dieser Aufgabe, und wenn mit ihm zugleich die 11 anderen Ap. sich von ihren Sitzen erheben [44]), ohne jedoch den predigenden Pt im weiteren Verlauf abzulösen oder gar zu unterbrechen, so bezeugen sie damit, daß es in erster Linie ihre gemeinsame Berufsaufgabe sei, das Ev zu predigen und zwar zunächst in Jerus. und Palästina dem jüdischen Volk und sodann in aller Welt den Heidenvölkern cf 1, 8; 2, 39. Aber die Großtaten Gottes zum Heil der Menschheit wollen ja nicht nur gepredigt, denen, welche sie noch nicht kennen, bekannt gemacht werden, sondern wollen ebenso wie die Wohltaten Gottes, die der einzelne Mensch in seinem persönlichen Leben zu erfahren bekommt, vor allem dankbar gepriesen sein. Die Lobpreisung Gottes und die Danksagung für sein gnädiges Wirken und Walten, gleichviel ob sie in

[43]) *μεγαλεῖα* ist auch Lc 1, 49 stark bezeugt, aber verdächtig, weil es in א u. D erst von jüngerer Hand aus *μεγάλα* korrigirt, auch von d u. den übrigen Lateinern durch *magna* wiedergegeben ist, mehrmals dagegen in LXX Ps 71, 19 (in Lc 1, 49 nachgebildet) = גְּדֹלוֹת (vg *magnalia*); Ps 145, 6 גְּדֻלּוֹת (v. l. LXX *τὰ θαυμάσια*), ebenso 1 Chr 17, 21, cf auch Schlatter, Jochanan b. Z. S. 12 A 2. — *τὰ μεγαλεῖα* von Gottes Taten häufig bei Sirach 17, 3 al. 4; 36, 8 al. 10; 42, 21 (hebr. גבורות). Auch adjekt. *τὸ μεγαλεῖον τοῦ θεοῦ κράτος* 2 Mkk 3, 34; 7, 17. Cf auch *μεγαλειότης* von göttlicher Pracht und Majestät Lc 9, 43; AG 19, 27; 2 Pt 1, 16.

[44]) Über Text und Sinn von v. 14 s. weiter unten S. 107 f., A 55—57.

stillem oder lautem Gebet, ob sie in kunstvollem Lied oder in schlichter Rede vor Gott zum Ausdruck kommt, gehört zu den unerläßlichsten Äußerungen der Frömmigkeit und ist wie im alten Israel, auch in den ältesten christlichen Gemeinden mit Fleiß gepflegt worden [45]). Es diente ebensosehr zur Befriedigung des eigenen Verlangens der so Singenden und Sagenden, den tiefsten Empfindungen ihres vom Geiste Gottes ergriffenen Herzens einen klingenden Ausdruck zu geben, als zu gegenseitiger Anfeuerung. Zu dieser in sich mannigfaltigen, aber von allem Predigen und Lehren scharf abgegrenzten Gattung der Rede gehört auch das Reden der gesamten Jüngerschaft am Pfingsttag. Aber die eigentümliche Bedeutung derselben ist damit noch nicht ausgesprochen, und ebensowenig durch die vorangegangene Erscheinung der sich auf alle Glieder der Gemeinde verteilenden feurigen Zungen. Denn damit war nur erst der dreifache Gedanke zu sinnbildlichem Ausdruck gekommen: erstens, daß nicht nur die 12 Ap., sondern unterschiedslos alle Glieder der Gemeinde des neuen Geistes teilhaftig werden sollen (s. oben S. 73 f.); zweitens, daß der Geist sie alle, auch die Frauen und die Unerwachsenen, mit mannigfaltigen Gaben der Rede ausstatten werde [46]); und drittens, daß der Geist nach Art des Feuers auch in bezug auf die Rede läuternd auf sie wirken werde [47]). Dies alles weist aber noch nicht auf die besondere Art des Redens, in welchem das Ergriffensein vom Geist diesmal zunächst seinen hörbaren Ausdruck findet, sondern findet seine Erfüllung ebensogut in der Predigt des Pt und in manchem andern Wort der Ap., Lehrer und Propheten der Apostelzeit (AG 5, 32; 7, 55; 11, 28; 13, 9; 21, 4. 11) wie in dem *λαλεῖν ταῖς γλώσσαις*. Da diese besondere Art der Verkündigung der Großtaten Gottes für die Befriedigung des inneren Drangs der Jüngerschaft, Gott für die zu einem vorläufigen Abschluß gekommenen, durch Jesus und an Jesus gewirkten Heilstatsachen Dank und Lobpreisung darzubringen, weder erforderlich noch auch nur förderlich war, so muß der Zweck und die Bedeutung des Redens in den verschiedenen angestammten Sprachen der anwesenden fremden Zuhörer in der Beziehung auf diese liegen. Da andererseits, wie schon gezeigt wurde (S. 93 ff.), dieses Reden in allerlei, den Galiläern von Haus aus fremden Sprachen auch für die fremden Zuhörer

[45]) Kl 3, 16; Eph 5, 19; 1 Kr 14, 15b. 26; 1 Tm 3, 16; Jk 5, 13; AG 16, 25, auch Lc 1, 41—45; 46—55; 67—79; 2, 29—32; Mt 26, 30, dazu die Gesänge in der Apokalypse.

[46]) Cf 2, 17—18 das zweimalige *προφητεύσουσιν* auch von den Töchtern des Volks und von den Mägden neben den Knechten; 1 Kr 11, 5 (ohne Widerspruch gegen 15, 33—35 oder 1 Pt 3, 1 ff.); 2 Tm 3, 14 cf mit 1, 5. Priscilla war mittätig an der Einführung des gelehrten Apollos in das tiefere Verständnis der christlichen Lehre AG 18, 26.

[47]) Jes 6, 5—8; Jer 1, 9; Mr 9, 49 f. (cf Kl 4, 6).

keinem dringenden Bedürfnis entsprach, so kann es nur eines jener sinnbildlichen Zeichen (σημεῖα) sein, in welchen die wirksame Gegenwart des hl Geistes in der Urgemeinde vor der noch außerhalb derselben stehenden und in eine Vielheit von Völkern zerteilten Menschheit sich offenbaren sollte (Hb 2, 4; 1 Kr 12, 4—11; 14, 22) und zwar ein auf die zukünftige Aufgabe der Gemeinde, ihren Heilsbesitz und ihre Heilserkenntnis der ganzen Menschheit mitzuteilen, weissagendes Sinnbild cf Mc 16, 15—18. Daß die anwesenden Fremden sämtlich, selbst die wenigen Proselyten unter ihnen nicht ausgenommen, dem jüdischen Volke angehörten, machte das Sinnbild nicht undeutlich. Nicht umsonst hatte Lc diese im Ausland geborenen und zum Teil noch jetzt ansässigen Juden sich selbst Parther, Meder, Elamiter, Römer, Kreter und Araber nennen lassen. Sie sollen als Vertreter der über die ganze Erde verbreiteten, in viele durch ihre verschiedenen Sprachen von einander gesonderte Völker geteilten (AG 17, 26) Menschheit angesehen werden. Und sie waren zur Zeit die einzig möglichen Vertreter dieser Völker, Sprachen und Länder. Denn Jesus hatte den Ap. nach der Auferstehung nicht nur geboten, mit ihrer über alle Völker und bis an die Enden der Erde sich erstreckenden Predigt in Jerus. den Anfang zu machen (Lc 24, 47; AG 1, 4. 8), sondern nach Lc wie nach den anderen Evv eben damit auch bestätigt, daß die Predigt des Ev's auch nach seinem Hingang zunächst noch einmal an das jüdische Volk gerichtet werden sollte[48]). Israel gehört nicht nur, was selbstverständlich ist, zu den „Völkern unter dem Himmel“, deren Vertreter die anwesenden Juden des Auslands sind, sondern besitzt auch immer noch das durch seine Geschichte und Gottes Verheißung begründete Recht, daß ihm zuerst und immer wieder das in Jesus, dem jüdischen Messias für die Menschheit bereitete Heil angeboten werde. Darüber bedurften die Apostel und die um sie gescharten Jünger am allerwenigsten einer Belehrung. Um so mehr bedurften sie immer wieder der Erinnerung an ihre Pflicht, allen Völkern das Ev zu bringen. Von AG 10 an berichtet ja Lc, wie schwere Bedenken sie zu überwinden hatten und wie starker Mahnungen sie bedurften, um zur Predigt an die Heiden sich zu entschließen und die das Ev im Glauben aufnehmenden Heiden als ebenbürtige Brüder anzuerkennen. Eine erste grundsätzliche Belehrung hierüber empfing die Gemeinde durch ihr eigenes Reden in verschiedenen Völkersprachen. Damit war ihr auch gesagt, daß sie den heidnischen Völkern das Ev in deren Sprachen verkündigen solle. Die zur Zeit noch aus lauter Juden bestehende Jüngerschaft soll sich nicht einbilden, es sei ihre Aufgabe, das eigene Volkstum, dessen Gewand und Sinnbild die eigene Sprache

[48]) Lc 2, 30—32. 34f.; 14, 15—24; 22, 30; 24, 21; AG 2, 39; 4, 10; 5, 31; 13, 26—39. 46; 18, 5f.

ist, dessen Lebensform aber durch das mosaische Gesetz bestimmt ist, den heidnischen Völkern zugleich mit dem Ev aufzudrängen. Sie soll vielmehr auf die Eigenart der fremden Völker eingehen und gleichsam ihre Sprache reden, um ihren Herzen das Ev einzupflanzen. Die einigermaßen mit dem AT vertrauten Glieder der Gemeinde werden sich, wenn nicht sofort in der Stunde des Ereignisses, so doch bei jeder Erneuerung des Gedächtnisses an jenen denkwürdigen Tag auch an die Erzählung vom Ursprung der Völkersprachen (Gen 11, 1—9) haben erinnern lassen. Infolge ihres gottlosen Übermuts ist die ursprünglich einige und nur eine Sprache redende Menschheit in eine Vielheit von verschiedensprachigen, einander nicht verstehenden, sich gegenseitig hassenden und befehdenden Völker zerrissen worden. Die Botschaft von dem in Jesus, dem jüdischen Messias erschienenen Heil, soll und wird aus allen Völkern der Erde eine Gemeinde schaffen, deren Glieder unbeschadet ihrer persönlichen und völkischen Besonderheit „ein Herz und eine Seele“ haben (AG 4, 32) und trotz aller menschlichen Schwachheit und Sünde, welche sie unter einander entzweien mag, schließlich zu einer neuen einigen Menschheit sich wieder zusammenfinden. Die Lehre der Geschichte konnte auch dadurch nicht verdunkelt werden, daß Jesus den Befehl, allen Völkern das Ev zu predigen, zumal die bestimmteren Anweisungen, die er erst nach seiner Auferstehung gab, nur den Ap. gegeben hat. Denn erstens sind die Ap. unter den *ἑτέραις γλώσσαις λαλοῦντες* mit inbegriffen; diese waren also durch die im Sinnbild des wunderbaren Redens enthaltene neue Anweisung jedenfalls mitverpflichtet. Zweitens aber hat Lc wie die anderen Evangelisten, nur noch nachdrücklicher als die übrigen bezeugt, daß Jesus außer den Ap., deren hauptsächlicher Lebensberuf die Ausbreitung des Ev's sein sollte, auch noch andere Jünger zu dem gleichen Werk berufen hat[49]). Außerdem zeigt Lc in der AG, daß diese Willenserklärung Jesu schon in den nächsten Jahren nach der Ausgießung des Geistes anfing, durch offenbare Fügungen Gottes und Kundgebungen Jesu selber in die Tat umgesetzt zu werden, und daß eben dies, den Taten der Ap. voraneilend, sehr wesentlich sowohl zur räumlichen Ausdehnung, wie zur inneren Fortentwicklung der Kirche beigetragen hat[50]). Nicht eine beschränkte Zahl sterblicher Amtsträger, sondern die vom Geist erfüllte Gemeinde der Gläubigen in

---

[49]) Lc 9, 57—62 (cf Bd. III$^{3.4}$, 404f.); 10, 1—24 cf 9, 49f. (Bd. III$^{3.4}$, 394f.); 13, 28—30 (Mt 8, 5—13).

[50]) 8, 1. 4—25; 9, 3—16; 11, 19—26; 12, 25—13, 5; 15, 37—16, 3; von 16, 10, oder nach A schon von 16, 8 oder vielleicht schon von 15, 39 an tritt Lc selbst unter die „Diener des Wortes“ s. Forsch IX, 93—95. 301. 381—383. Zur Beteiligung von Frauen cf obige A 46. Auch 16, 14—15 läßt an eine ähnliche, auf Bekehrung der eigenen Hausgenossen abzielende Lehr tätigkeit der Lydia denken.

allen ihren Gliedern, mit Einschluß der Frauen hat den Beruf, in allerlei, je nach der Begabung der Einzelnen verschiedenen Ausdrucksformen die durch Jesus und an Jesus zum Heil der ganzen Menschheit geschehenen Großtaten Gottes allen Völkern in den ihnen verständlichen Ausdrucksformen zu verkündigen. Ist dies der Sinn des *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν*, und ist die darin enthaltene Anweisung über die Art, in welcher der Missionsbefehl Jesu ausgeführt werden soll, nicht nur im Zeitalter der Ap., sondern zu allen Zeiten, in welchen die Kirche überhaupt im Geiste ihres Herrn und treuer Arbeit ihren Beruf zur Völkermission zu erfüllen bemüht war, tatsächlich befolgt und von Segen begleitet gewesen, so bedurfte das wunderbare Reden des Pfingsttages keiner Wiederholung. In der Tat weiß die beglaubigte Geschichte ebensowenig von einer Wiederkehr solchen Redens wie von wiederholten Erscheinungen feuriger Zungen und weithin hörbarem, einem Sturmwind ähnlichen Sausen und Brausen in christlichen Versammlungen zu berichten.

Was Lc zweimal (AG 10, 46; 19, 6) als ein *λαλεῖν γλώσσαις* bezeichnet, erinnert allerdings an seine Erzählung vom Pfingstfest, weil es als ein Zeichen und Zeugnis dafür galt, daß die so Redenden bei Gelegenheit ihrer Taufe den hl Geist überkommen haben, den sie vorher noch nicht besessen hatten. Dazu kommt, daß ihr Reden 10, 46 inhaltlich durch *μεγαλύνειν τὸν θεόν* bezeichnet wird, was mit *λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* 2, 11 gleichbedeutend ist, und daß das 19, 6 hinzutretende *καὶ ἐπροφήτευον* an dem zweimaligen *προφητεύειν* 2, 17. 18 in der Deutung des Pfingstwunders als Erfüllung der Weissagung Joels seines gleichen hat. Aber es fehlt an beiden späteren Stellen das Attribut *ἑτέραις*, also das, was 2, 6. 8. 11 als das Charakteristische und für die Zuhörer Staunenswerte des ganzen Vorgangs doppelt und dreifach hervorgehoben wird, d. i. die Anwendung verschiedener Völkersprachen, welche die Redenden weder von Haus aus noch durch Unterricht oder Verkehr zu sprechen gewöhnt waren, während sie die Muttersprachen der im Zuhörerkreis vertretenen Völkerschaften waren. Dagegen bedient sich Lc AG 10, 46; 19, 6 desselben Ausdrucks, welchen Pl als eine in der Kirche festgeprägte, jedermann verständliche Bezeichnung einer bestimmten Gattung des gottesdienstlichen Vortrags gebraucht, deren Art und Wert er 1 Kr 12, 10. 28. 30; 13, 8; 14, 2—39 erörtert. Bei den nahen Beziehungen des Lc zu Pl und zu mehreren der von Pl gegründeten oder besuchten Gemeinden, ist nicht wohl zu bezweifeln, daß er 10, 46; 19, 6 *λαλεῖν γλώσσαις* in demselben Sinn gebraucht, in welchem Pl in der Gewißheit, von den Korinthern verstanden zu werden, *γλώσσαις λαλεῖν* (oder in umgekehrter Ordnung) ohne weiteren Zusatz [51])

[51]) Nur dadurch, daß die *γλῶσσαι* unter den *χαρίσματα* mit aufgezählt

gebraucht von einem eigenartigen Reden mehrerer Personen (1 Kr 12, 30; 14, 5b. 23. 39) oder von mehrfacher Anwendung dieser Redeweise seitens einzelner, und *λαλεῖν γλώσσῃ* (14, 2. 4. 13. 14. 27 cf v. 18, wo die LA schwankt, und 14, 19 *λαλῆσαι . . λόγους ἐν γλώσσῃ*). Pl nennt auch den einzelnen Vortrag dieser Art 14, 26 eine *γλῶσσα* und gebraucht 12, 10b; 13, 8; 14, 22f. *γλῶσσαι* in der Mehrzahl neben *προφητείαι* als Bezeichnung einzelner Weissagungen. Um die Darstellung und Beurteilung dieser, gewöhnlich sehr mißverständlich als „Zungenreden“ bezeichneten[52]) Vortragsweise durch Pl richtig zu verstehen, muß man sich vor allem von der seit dem 2. Jahrhundert herrschend gewordenen Deutung unabhängig halten[53]). Hält man sich an die der Wirklichkeit des gottesdienstlichen Lebens um die Mitte des ersten Jahrhunderts und überdies aus der eigenen persönlichen Erfahrung geschöpfte Darstellung des Pl, so muß sofort einleuchten, daß die Glossolalie jedenfalls nicht in einer Anwendung verschiedener, dem Redenden vom Haus aus fremder Völkersprachen bestand. Allerdings vergleicht Pl sie 14, 21 unter freiester Anwendung von Jes 28, 11—13 mit dem Reden fremdsprachiger Völker, durch welche Gott in seinem Zorn mit Israel reden wird; aber er vergleicht sie auch mit den verschiedensten in der Naturwelt vernehmbaren Tönen, deren Bedeutung nicht jeder, der hören kann, sondern nur der Naturkundige versteht (14, 10—11), und auch mit unmusikalischen Tönen, die eine ungeübte oder mutwillige Hand einem Musikinstrument entlockt (14, 7—9). Der Vergleichungs-

---

werden, ist ausgedrückt, daß es sich um wunderbare Wirkungen des Geistes, um Wundersprachen handelt; wie auch *χαρίσματα ἰαμάτων* 12, 9. 30 nur vermöge des in der christlichen Sprache festgeprägten Sinns von *χάρισμα* deutlich sagt, daß es sich um Wunderheilungen handelt, wie sie Jesus oder Gott durch die Ap. bewirkt cf Lc 13, 32; AG 4, 30.

52) Es bedarf keines Beweises, daß man sich dafür nicht auf 14, 9 berufen kann, wo ja nicht vom *γλώσσαις λαλεῖν* selbst die Rede ist, sondern von der Zunge als dem Werkzeug (*διὰ τῆς γλώσσης*), mittels dessen man wie durch die Trompete (14, 8) oder andere Instrumente (14, 7 cf 13, 1) entweder bedeutungslose oder sinnvolle Töne hervorbringen kann. Diese Vorstellung lag um so näher, da *γλῶσσα* auch vom Mundstück der Flöte und anderer Instrumente gebraucht wurde cf Lobeck zu Phrynichus S. 229. „Zungenreden“ ist eine ungeschickte Verdeutschung des Fremdwortes „Glossolalie“, welches an sich unanstößig wäre, obwohl die Griechen selbst *γλωσσολαλία* nicht gebildet haben. Luther hat 14, 8 gegen den Text übersetzt: „wenn ihr mit Zungen redet“, wie er denn auch sonst durch Bevorzugung des zweideutigen „Zungen“ in c. 14 dem unkundigen Leser nicht gedient hat, während er doch 12, 10. 30; 13, 8 das unmißverständliche „Sprachen“ bevorzugte, aber sonst unnötige Freiheiten sich gestattet hat.

53) Ein Excurs II über die altkirchliche Deutung sowohl der Pfingstgeschichte als der Glossolalie, in welchem auch einige neuere monographische Behandlungen des Gegenstandes zur Sprache kommen sollten, harrt auch heute noch auf seine Veröffentlichung.

punkt liegt bei allen diesen Vergleichungen (cf auch 14, 2. 16) in der Unverständlichkeit und damit gegebenen Sinn- und Zwecklosigkeit der hörbaren Töne für die Ohrenzeugen der in Rede stehenden Vorgänge. Der Glossolal und der ihm Zuhörende standen sich wie „Barbaren“ gegenüber (14, 11). Das äußerste Gegenteil hiezu bildet das Sprachenwunder des Pfingstfestes. Das Wunderbare und Wirksame an diesem besteht ja gerade darin, daß für die teilweise ihrer nationalen Sprache entfremdeten ausländischen Juden und die niemals mit der Sprache Palästinas bekannt gewordenen Proselyten die Reden der galiläischen Männer und Frauen so vollkommen verständlich waren, als ob die Redenden ihre Landsleute wären. Daß es sich bei dem Glossolaliren in Korinth nicht um die Anwendung von verschiedenen in der damals bekannten Welt gesprochenen Völkersprachen handelt, beweisen auch die von Pl anerkannten Ausnahmen von der Sinn- und Zwecklosigkeit der Glossolalie. Dieses Urteil soll nicht gelten, wenn in der Versammlung der Gemeinde jemand anwesend ist, welcher imstande ist, die an sich unverständliche Rede des Glossolalen zu deuten, sie in gemeinverständliche Rede zu übersetzen, sei dies nun der Glossolal selbst, oder ein anderes Gemeindeglied (14, 5. 27 f.). Die Befähigung hiezu besteht aber nicht in einer von Geburt an anerzogenen oder schulmäßig erworbenen Sprachkenntnis, sondern ist ebenso wie die Befähigung zur Glossolalie, zur Prophetie und zum Gesundbeten ein Charisma, eine jener mannigfaltigen Wunderwirkungen des der christlichen Gemeinde eigentümlichen Geistes auf dem Gebiet des Naturlebens (12, 10; 14, 26). Niemand, auch der Glossolal selbst nicht, kann die Kunst der Deutung seiner Rede erlernen, geschweige denn erzwingen, sondern muß darum als um eine freie Gabe des hl Geistes beten (14, 13; 12, 11; 14, 1). Diese Urteile des Pl wären ein unglaublich törichtes Gerede, wenn die Glossolalie ein Reden in einer der Völkersprachen der griechisch-römischen Kulturwelt gewesen wäre. In einer großen griechischen Stadt wie Korinth, einer römischen Kolonie und einem Stapelplatz des Transithandels zwischen Orient und Occident fehlte es nicht an Leuten, welche eine lateinische Ansprache verstanden und zu dolmetschen wußten, auch nicht an solchen, die das aramäische Maranatha 1 Kr 16, 22 richtiger ins Griechische zu übersetzen verstanden, als manche sprachgelehrte Ausleger des ersten Korintherbriefs. Trotz alle dem besteht zwischen der Glossolalie und dem Pfingstwunder eine Verwandtschaft, welche auf einen geschichtlichen Zusammenhang hinweist. Beides war nicht eine Ansprache an die um die so Redenden versammelten Hörer mit der Absicht einer Wirkung auf deren religiöse Erkenntnis und Überzeugung, sondern eine Aussprache religiöser Gefühle und Stimmungen vor Gott, welche dem Redenden selbst eine besondere Befriedigung gewährte

(1 Kr 12, 2. 4; 14, 14—15. 18). Beides entstand ferner in einem Zustand ekstatischer Erregung, welche den nicht von der gleichen Erregung ergriffenen Zuhörern als eine Folge von Trunkenheit (AG 2, 13) oder von Wahnsinn (1 Kr 14, 23) erscheinen mochte. Dem Glossolalen in Korinth galt gerade diese hochgradige Erregung, welche selbst die Begeisterung des prophetisch begabten Volksredners übertraf, als ein Beweis von vollkommenster Ergriffenheit durch Gottes Geist und führte bei manchen zu einer von Pl als kindisch beurteilten Vorliebe für die Glossolalie (1 Kr 14, 20). Auch das gehört zu den Zügen der Verwandtschaft zwischen beiden, daß Pl verschiedene Arten von Glossolalie (*γένη γλωσσῶν* 12, 10. 28) unterscheidet, was doch schwerlich auf die inhaltliche Verschiedenheit (Gebet oder Psalm 14, 15), sondern nach Analogie von *γένη φωνῶν* (14, 9) auf lautliche Verschiedenheiten innerhalb der glossolalischen Aussagen sich bezieht. Dafür spricht auch die Aufzählung verschiedener musikalischer Instrumente (14, 7. 8) und die Vergleichung der Glossolalie mit denselben, endlich auch die Ausdehnung des Begriffs der *γλῶσσαι* auf die keinem Menschen bekannten besonderen Äußerungsformen der Engel.[54]) Es findet sich also in der Darstellung der Glossolalie durch Pl 1 Kr 12—14 eine weitreichende Übertragung von Vorstellungen und Ausdrücken vom Gebiet der Völkersprachen auf eine in sich mannigfaltige Gattung gottesdienstlicher Aussprache, welche jedenfalls nicht in Anwendung verschiedener Völkersprachen bestanden haben. Es war vielmehr ein Hervorbringen von Lauten, die sich zwar als ein Ausdruck religiöser Stimmung und Begeisterung zu erkennen gaben, aber logisch und philologisch undurchsichtig waren. Die Benennungen, deren sich Pl in der Beschreibung der Glossolalie bedient, sind offenbar nicht von ihm selbst erfunden, sondern sind um so sicherer dem kirchlichen Sprachgebrauch seiner Zeit entnommen, je mehr sie die Art von allgemein bekannten Abkürzungen zeigen. Dasselbe beweist auch der Gebrauch des hauptsächlichsten dieser Kunstausdrücke durch Lc AG 10, 46; 19, 6. Andrerseits erklärt sich die mißverständliche und so oft mißverstandene Übertragung von Vorstellungen und Ausdrücken aus dem Gebiet der Völkersprachen auf die Glossolalie bei Pl und Lc schwerlich anders, als daraus, daß die Vergleichung des unvergessen gebliebenen Pfingstwunders mit der Glossolalie sich dem Bewußtsein der Gemeinden aufdrängte. Das Eine erschien als ein Nachklang des

[54]) 1 Kr 13, 1. Von den in der Bibel berichteten Worten von Engeln ist überall als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sie in der dem Empfänger ihrer Meldungen und Anweisungen verständlichen und geläufigen menschlichen Sprache gesprochen wurden. Auch von den Worten des erhöhten Jesus wird nur AG 26, 14 in der Anrede an den König Agrippa, nicht 9, 4; 22, 7 cf 10, 13; 18, 9; 27, 23 ausdrücklich gesagt, daß sie hebräisch gelautet haben.

Anderen. Und in der Tat ließ sich das einmalige Sprachenwunder des Pfingsttages und die Jahrzehnte lang im gemeindlichen wie im häuslichen Gottesdienst geübte Glossolalie unter dem Begriff des nach Mc 16, 17 von Jesus verheißenen *γλώσσαις λαλεῖν καιναῖς* zusammenfassen. Unbegreiflich dagegen wäre nach Form und Inhalt die Entstehung der Pfingstgeschichte des Lc als eine ungeschichtliche Sage aus der zu gleicher Zeit so weit verbreiteten und so ganz andersartigen Glossolalie.

Wenn Lc das Auftreten des Pt als Redner (v. 14) nach *A* durch *τότε σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος*[55]) eingeleitet und an die spöttische Bemerkung eines Teils der Zuhörer über das vielsprachige Reden der Jünger angeknüpft hat, so ist doch die spätere Tilgung des *τότε* durch den Vf selbst wohl begreiflich; denn es konnte dadurch der Schein entstehen, als ob es ohne jene Veranlassung am Pfingsttag überhaupt nicht zu einer Ansprache an die herbeigeströmte Volksmenge, zu einem Anfang der apostolischen Predigt an das jüdische Volk in Jerus. gekommen wäre. Daß dies wirklich geschehen ist und als eine Tatsache von großer und selbständiger Bedeutung gewürdigt sein will, zeigt die gehobene Sprache und der feierliche Ton der Darstellung. Pt, der bis dahin wie die ganze Jüngerschaft in der Halle gesessen hat, wie es nicht nur der Hörer, sondern auch der Lehrer in Tempel und Synagoge zu tun pflegte (cf Bd. I^4, 178 A 7; $III^{3.4}$, 167 A 8; $IV^{5.6}$, 396), erhebt sich von seinem Sitz, und zugleich erhebt er seine Stimme (cf Jo 7, 37), um wie ein Herold von allem Volk gehört zu werden, und nicht minder leidenschaftlich bewegt, als das wunderbare Reden vorher, war der Ton seiner Rede, wie die Wiederkehr des *ἀποφθέγγεσθαι* aus v. 4 in v. 14 andeutet cf 26, 24f. Er redet im Bewußtsein des von Jesus ihm zugeteilten Berufes und in Kraft des eben empfangenen Geistes. Darum erheben sich mit ihm die 11 anderen Männer, die den gleichen Beruf bekommen haben und nach *A* hier wieder *ἀπόστολοι* genannt werden.[56]) Dazu kommt noch, daß nach *A* ursprünglich entweder hinter *ἐπῆρεν*, was vielleicht den Vorzug verdient, oder hinter *τὴν φωνὴν αὐτοῦ* ein *πρῶτος* stand, welches gelegentlich durch *πρότερον* verdrängt und durch p r i o r übersetzt wurde (Forsch IX, 32. 246). Das kann weder wie ein vor den Namen gestelltes *πρῶτος* (Mt 10, 2) heißen, daß Pt überhaupt der Erste unter den Ap. war, noch daß er als der Erste unter den Ap., dem alsdann die anderen Elf an diesem Tage als Redner gefolgt seien, das Wort ergriffen hat,

---

[55]) So mit *δέ* D d sy^1. Gegen Forsch IX, 246 sei bemerkt, daß die Stellung hinter *σταθείς* das *δέ* nicht verdächtigen kann cf Kühner-Gerth II, 267f. § 528, 1.

[56]) Vereinzeltes *δέκα* (Dd) statt *ἕνδεκα* ist um so sicherer eine willkürliche Torheit, da Dd mit noch anderen Zeugen 1, 26 als die durch die Wahl des Matthias wieder vollständig gewordene Zahl der Ap. mit 12 angibt.

sondern nur, daß Pt als Erster die den 12 Ap. als ihre nächste Aufgabe zugewiesene Predigt an das jüdische Volk in Angriff genommen hat cf 1, 8; 2, 39; 13, 32 f. 46; Mt 10, 5 f. 20. Dieser Einleitung entspricht der Inhalt der umfassenden Rede v. 14^b—39. Nachdem Pt die fremden Zuhörer und sonderlich die ständigen Bewohner Jerusalems unter ihnen als Vertreter der gesamten Einwohnerschaft der hl. Stadt zu aufmerksamem Zuhören aufgefordert und sodann die Spottrede von der angeblichen Trunkenheit der ganzen Jüngerschaft kurz und schlagend durch die Erinnerung an die frühe Tageszeit zurückgewiesen hat[57]), beginnt er die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des vielsprachigen Redens der Jüngerschaft mit dem Satz (v. 16): dies oder, wie es v. 33 heißt, „was die Zuhörer sehen und hören", sei die Erfüllung einer prophetischen Weissagung.[58]) So unbestimmt, ohne Nennung des einzelnen Propheten, dessen Schrift die Weissagung entnommen sei, hat Lc nach *A* das Zitat eingeführt[59]). Wie angemessen dies der begeisterten, aber ungelehrten Rede ist, so begreiflich ist doch auch, daß Lc selbst durch Beifügung des Namens Joel in der späteren Ausgabe auf etwaige Fragen wißbegieriger Leser nach Art der Christen von Beröa (AG 17, 11) im voraus Antwort gegeben hat. Ähnlich ist das Verhältnis der beiden Ausgaben in der Wiedergabe der Weissagung selbst. Obwohl beiden selbstverständlich die Septuaginta zugrunde liegt, zeigen doch beide auch eine gewisse Unabhängigkeit von deren Wortlaut und damit auch vom hebräischen Text; in *B* aber ist im Vergleich mit *A* die Freiheit der Anführung erheblich ermäßigt.[60]) In der Sache ändern die sämtlichen Ab-

[57]) Zu v. 15 cf oben S. 98. Die Änderung des ursprünglichen *οὔσης ὥρας τῆς ἡμέρας τρίτης* in *ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας* ist eine stilistische Verbesserung und muß daher als jüngere LA gelten.

[58]) Joel 3, 1—5^a in den hebräischen Drucken und Luthers Übersetzung = 2, 28—32^a LXX u. vulg.

[59]) Über die mit Justinus beginnende Bezeugung von *A* s. Forsch IX, 235 f. 247. An ersterer Stelle hätte auch Orig. c. Cels. I, 46; frg. 113 in Jo., Preuschen S. 505 angeführt werden können. Zur Formel *τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου* ohne Namen cf AG 7, 48, noch genauer entsprechend Mt 1, 22; 2, 5. 15 (2, 23); 21, 4. Für die Ursprünglichkeit von *A* spricht auch, daß Lc 3, 4; 4, 17. 27; Jo 1, 23; 12, 38; Mt überall, nämlich 6 mal, wo ein Prophetenname angegeben ist, der Titel hinter dem Namen steht; AG 8, 28. 34, worauf dann das namenlose *ὁ προφήτης* 8, 34 fußt, schwankt die Überlieferung in bezug auf die Wortstellung.

[60]) Zu v. 17—21 fehlen für *A* die regelmäßigen Zeugen von lt^1. Einigen Ersatz bieten die meisten Zeugen von lt^2 (Forsch IX, 22), zu denen auch Priscillian tract. 1 (Prisc.) gehört. Dazu kommt die Passio Perpetuae et Felic. c. 1 (ed. Ruinart p. 85, v. Gebhardt, Ausgew. Märtyrerakten S. 62, mit dem griech. Text darunter, den ich aber nicht mehr als das Original ansehe wie Gesch. des Kanons I, 49. Ich citire den lat. Text als Perp., als dessen Vf Tertullian gelten darf). — v. 17 *και* vor *εσται* *B* mit LXX, om Dd Iren. III, 12, 1 sy^1 sah | *εν ταις εσχαταις ημεραις* *A*, dafür *μετα ταυτα* *B*, Amherst Papyri I, 41, sah, Cyr. cat. XVII, 19 mit LXX (diese teilweise + *και*), beide

weichungen der griech. Texte unter einander ebensowenig wie die zwischen diesen und dem hebr. Original. Ohne die vorangehende Weissagung Joel 2, 19—27 war das *μετὰ ταῦτα* hinter *ἔσται* 2, 28 (= AG v. 17) unverständlich und das *καί* vor *ἔσται* mehr als entbehrlich. Die Einsetzung von *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* für jenes entsprach dem über die nächste Zukunft des Propheten hinausgreifenden Ton des Schlusses der voranstehenden Weissagung. Noch gerechtfertigter erscheint diese Änderung, wenn man das, was Joel 2, 30f. (AG 2, 19f.) von gewaltigen Naturerscheinungen als Vorboten des großen Gerichtstages Gottes gesagt ist, mit dem vergleicht, was Jesus nach Lc 22, 25f. als Vorzeichen seiner glorreichen Wiederkunft in Aussicht gestellt hat. Auch die Zusätze und Abstriche, mit denen Lc nach *A* den alten Text citirt, sind sinngemäß. Das *λέγει κύριος* (oder *ὁ θεός*) v. 17 war nicht für den Propheten, der schon 2, 19 Gott als den zu Israel Redenden genannt hatte, wohl aber für Pt und für Lc erforderlich. Vom Standpunkt des redenden Pt war *αὐτῶν* statt zweimaligen *ὑμῶν* und Tilgung des 3. und 4. *ὑμῶν* v. 17b der natürlichere Ausdruck, da bei wörtlicher Wiederholung der LXX der Schein entstehen konnte, als ob den anwesenden Juden ohne jede Bedingung oder Ausnahme zugesagt würde, daß ihre Söhne und Töchter in Zukunft prophetisch reden werden, während v. 38 den Zuhörern selbst der sofortige Empfang der Gabe des Geistes unter der Bedingung des bußfertigen Glaubens und der Annahme der Taufe zugesprochen wird. Unbedenklich ist auch für Lc die in *αὐτῶν* hinter *πᾶσαν σάρκα* enthaltene *constructio ad sensum.*[61]) Die Zusätze *ἄνω* und *κάτω* in v. 19 beleben die Darstellung (cf Jes 7, 11), und die Fortlassung von *αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ* entlastet sie in ansprechender Weise, da wesentlich dasselbe v. 20 von Sonne und Mond gesagt wird. Auch die Beifügung von *καὶ ἐπιφανῆ* zu der Bezeichnung des „großen Tages Jahweh's" in *B* (= LXX) bedeutet keinen Vorzug von *A*, worin dieses zweite Attribut fehlt. Denn abgesehen davon, daß *ἐπιφανῆ* statt *φοβεράν* eine unrichtige Übersetzung von נוֹרָא

LAen verbunden C | *λεγει κυριος* DdIr Perp. u. meiste Lat., *λεγει θεος B*, om LXX | *υμων* 4mal *B* mit LXX, an 1. u. 2. Stelle *αυτων*, an 3. u. 4. St. om Dd Prisc., Pseudocypr. de rebapt 15 = reb, Lectionar von Schlettstadt = r (Morin. études p. 456), auch Perp., wo aber die Jünglinge und Greise hinter die Knechte und Mägde in v. 18 gestellt sind | 18 *servos et super ancillas* reb, hiezu + *meas* Perp Prisc r u. a. (teilweise *in* st. *super*), *servos meos et super ancillas* vg mit LXX, hiezu + ein zweites *μου* Ddg s. weiter unten im Text | *εν ταις ημεραις εκειναις B* mit hebr. LXX vg, om Dd r Prisc (reb bricht mit *spiritu meo* ab, Perp wegen der Umstellung unsicher) | *και προφητευσουσιν B* mit vg r u. anderen Lat., om Dd Prisc, auch Perp darf man dahin rechnen | 19 *ανω . . . κατω AB* (auch Dd Prisc. . .), om. cod. A sy[1] sah nach LXX (in ℵ von Korrektoren eingetragen) | *αιμα — καπνου B* mit LXX vg, om Dd lt[2] | *την μεγαλην* Dd lt[2], aber auch ℵ, + *και επιφανη B* mit LXX vg.

[61]) AG 3, 11; 6, 11; 8, 5; 16, 10; 21, 35; 25, 24.

ist, würde die einseitige Kennzeichnung des jüngsten Tages als eines entweder nach der falschen Übersetzung herrlichen, oder nach dem wahren Sinn des Propheten schrecklichen Gerichtstages der Sachlage und dem Zusammenhang der Rede des Pt wenig entsprechen cf 2, 38—40; 3, 17—20. Die merkwürdigste Abweichung zwischen dem wahrscheinlich für *A* in Anspruch zu nehmenden Text und *B* liegt in v. 18 vor. Nur Pseudocypr. de rebapt. 15 scheint *A* hier ganz rein wiederzugeben, indem er schreibt: *et quidem super servos et super ancillas effundam de spiritu meo,* womit das Zitat schließt. Während *B* Gott von seinen Knechten und seinen Mägden, also doch wohl von den frommen Israeliten insgemein sagen läßt, sagt dieser lat. Text in genauer Übereinstimmung mit dem hebr. Text, daß Jahweh auch über die Sklaven und Slavinnen von seinem Geist (hebr. אֶת־רוּחִי) ausgießen werde. Und während *B* ohne jede Unterlage im hebr. Text und in LXX ein καὶ προφητεύσουσιν hinzufügt, fehlt dies in D und mehreren lat. Hss (s. A 60). Eine offenbare Mischung von *A* und *B* stellt D dar, welcher zwar mit *B* zweimaliges μου hinter δούλους und δούλας stellt, dagegen aber καὶ προφητεύσουσιν ausschließt. Einigermaßen gilt dies auch von der Mehrzahl der Lateiner, welche mit der erwähnten Ausnahme, wenigstens nur Possessivum aufgenommen haben, entweder *meos* hinter *servos* (vg p t mit LXX) oder *meas* hinter *ancillas* (Perp Prisc r). Fraglich mag bleiben, ob das dem hebr. Text, wie der LXX entsprechende, aber nach der von Lc in v. 17 aufgenommenen Zeitangabe entbehrliche ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, welches in bedeutenden lat. Zeugen fehlt (s. A 60) in *A* zufällig ausgefallen oder von vornherein gefehlt hat. Unbestreitbar aber ist, daß *B* in v. 18 lediglich eine Wiederholung des in v. 17 vollständig enthaltenen Gedankens in unwesentlich veränderter Form bietet, und daß dagegen *A* das prophetische Wort im wesentlichen getreu wiedergibt und den für die christliche Kirche der Urzeit wichtigen Gedanken zum ersten Mal laut verkündigt, den Pl Gl 3, 28 kurz und gut mit den Worten ausspricht: οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος. Dies wird auch durch das aus LXX herübergenommene, steigernde καίγε (= hebr. וְגַם, vgl. *sed et,* weniger gut lt[2] *et quidem*) bestätigt.[62]) Es ist ja in der Tat eine gewaltige Steigerung über v. 17, wonach kein Unterschied der Geschlechter und der Lebensalter den Geltungsbereich der Verheißung eines neuen Geistes einschränken soll, daß nun auch vom Sklavenstand gesagt ist, daß er

[62]) καίγε wie hier auch Aquila Exod 3, 9 = וְגַם, derselbe auch 2 Sam 16, 11 (LXX καὶ προσέτι) = וְאַף sowie für גַּם ohne ו Prov 25, 1, und LXX Koh 7, 21, von Hieron. Joel 2, 29 durch *sed et,* AG 2, 18 weniger passend mit lt[2] durch *si quidem* wiedergegeben. — Ähnlich AG 17, 21 (s. dort) und wieder eigentümlich gefärbt Lc 19, 42 (Bd. III[3·4], 635 A 43) cf Kühner-Gert II, 174. 176 § 509, 5 u. 9b; Blaß Gr[2] § 77, 4.

nicht vom Empfang dieses Geistes ausschließe. Man mag, wie bereits gesagt, über die Unterschiede zwischen *A* und *B* in diesem Citat verschieden urteilen; es bleibt der Gesamteindruck, daß wir in *A* eine von lebendiger Anschauung der Sachlage zeugende Anwendung der Weissagung Joels vor uns haben, in *B* dagegen eine auf verkürzte Mitteilung des prophetischen Textes, und besonders auf engeren Anschluß an den Wortlaut der Septuaginta bedachte Änderung, die nicht ohne Beschädigung des Gedankeninhalts zustande gekommen ist. Zur Veranschaulichung diene eine Übersetzung des Zitats, wie es in der Urausgabe wahrscheinlich gelautet hat, mit Beifügung der Abweichungen von *B* in runden und außerdem einiger Abweichungen der LXX in eckigen Klammern: „(Und) es wird geschehen in den letzten Tagen [nach diesem], spricht der Herr (Gott *B* aus LXX), [und] ich werde ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch, und es werden weissagen ihre (euere) Söhne und ihre (euere) Töchter, und die (euere) Jünglinge werden Gesichte sehen, und die (euere) Alten werden Träume träumen. Und sogar auf die (meine) Knechte und die (meine, om. LXX) Mägde werde ich (+ in jenen Tagen) von meinem Geist ausgießen (und sie werden weissagen, om LXX). Und ich werde Wunder geben am Himmel oben [om. LXX] und Zeichen auf der Erde unten [om. LXX, + Blut und Feuer und Rauchdampf LXX und *B*]. Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut, ehe der große (und herrliche) Tag des Herrn kommt. Und es wird geschehen: ein jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden."

Die Frage nach dem inneren Wesen des für die Fremden rätselhaften Vorgangs ist damit insoweit beantwortet, als es auf dem Boden des gemeinsamen Glaubens des Redners und seiner Zuhörer an die alte Offenbarung möglich war. Hierauf fußend nennt Pt in der neuen Anrede und Bitte um geneigtes Gehör als Einleitung zu dem folgenden Hauptteil der Rede, worin der Gegensatz zwischen dem Glauben der Jünger Jesu und der Mehrheit des jüdischen Volks zur Darstellung kommt (v. 22—36), die Hörer nicht wieder wie v. 14 jüdische Männer und Vertreter der Einwohnerschaft Jerus.'s, sondern *ἄνδρες Ἰσραηλεῖται*, sodann im weiteren Verlauf (v. 29) *ἄνδρες ἀδελφοί* und bezeichnet sie zum Schluß (v. 36) als Vertreter des „ganzen Hauses Israel". Was den Prediger von den Hörern zur Zeit noch trennt, ist die völlig verschiedene Stellung zu Jesu dem Nazoräer[63]) und seiner Geschichte, welche eben jetzt in der Sendung des Geistes von seiten des Auferstan-

[63]) *Ναζωραῖος* schreibt Lc überall in der AG (7mal) und im Ev 18, 37 und wahrscheinlich 24, 19; ebenso Mt und Jo je 2mal, *Ναζαρηνέ* sicher nur Lc 4, 34 in Abhängigkeit von Mr (1, 24), der 4mal diese Form und nie die andere gebraucht.

denen und Erhöhten ihren vorläufigen Abschluß gefunden hat. Diese Geschichte, das, was Lc zuweilen *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* nennt (Lc 24, 14; AG 18, 25; 28, 23. 31), in das rechte Licht zu setzen, ist der Zweck der hier neu beginnenden Rede und aller ev Predigt. Was aber das *εὐαγγελίζεσθαι* [64]) der Ap. im Lande Israels von dem der Heidenmissionare unterscheidet, ist vor allem dies, daß die Geschichte Jesu bis zum Grabe dort bekannt genug war, also nur in Erinnerung gebracht zu werden braucht. Dem entspricht diese erste Predigt des Pt wie auch die Reden in c. 3, 12—26; 4, 8—12; 5, 30—32; 10, 34—43. Er nennt Jesus von Nazareth „einen Mann, von seiten Gottes vor den Angeredeten erwiesen durch Krafttaten und Wunder und Zeichen, welche durch ihn Gott mitten unter ihnen getan hat, wie sie selber wissen“.[65]) Als was Gott ihn durch diese, auch von den erbittertsten Gegnern unter seinen Landsleuten und Zeitgenossen niemals geleugneten Wundertaten erwiesen hat, bleibt vorläufig ungesagt, kommt aber sofort v. 25—31 zu unverhohlenem Ausdruck. Vorher aber soll noch gesagt werden, wie gegensätzlich das jüdische Volk auf der einen, Gott auf der anderen Seite sich zu dem Jesus von Nazareth am Ende seines irdischen Wirkens gestellt haben v. 23. 24. Das vorangestellte Objekt des noch unvollendeten vorigen Satzes mit *τοῦτον* wiederaufnehmend, sagt Pt: „Diesen habt ihr als einen, der nach Gottes festgesetztem Ratschluß und Voraussicht ausgeliefert war, ergriffen [66]) und durch die Hand der Gesetzlosen ihn

[64]) Dieses Wort gebrauchen die Evv Mr und Jo niemals, Mt 1 mal, Lc in beiden Büchern 15 mal, Pl 20 mal. Mt und Mr haben aber als Ersatz öfters *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον*.

[65]) In *A* (DE 58 61 137 d e Tert. pud 21; carne Chr. 15, lt², auch AP . .) stand *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* vor *ἀποδεδειγμένον* mit starker Betonung des Gegensatzes zu *ἄνδρα*. Die später herrschend gewordene Stellung hinter *ἀποδεδ*. schien natürlicher, war aber keine Verbesserung. — Zu *ἀποδεδ*. (lt² *ostensus*, *probatus* so auch d), wofür D* *δεδοκιμασμένον* geschrieben zu haben scheint (s. Scrivener p. 440), cf AG 25, 7; 2 Th 2, 4; 1 Kr 2, 4. — *εἰς ὑμᾶς* (vereinzelt bezeugtes *ἡμᾶς* D*d, Eus. eclogae ed. Gaisford p. 78 ist durchaus unglaubwürdig) kann zumal bei Lc nicht schlechthin gleichbedeutend mit *ἐν ὑμῖν* sein, was neben dem gleich folgenden *ἐν μέσῳ* auch sehr entbehrlich wäre, sondern bezeichnet die Richtung, in welcher, und die Abzweckung, mit welcher Gott Jesum bezeugt und den Beweis dafür geführt hat cf AG 23, 11; Lc 4, 23 und kann ebensogut mit „vor euch“ übersetzt werden wie *εἰς τὰ ὦτα* Lc 7, 1 „vor den Ohren“, cf auch *ἐνώπιον* Lc 11, 53; 14, 10; AG 9, 15; 19, 9, oder *ἐναντίον* Lc 24, 19.

[66]) Hinter *ἔκδοτον* ist *λαβόντες* jedenfalls für *A* stark bezeugt durch DE 58 61 137 . . ., Eus. l. l . . ., auch sy¹, der *ἔκδοτον λαβόντες* zusammenfassend übersetzt „ihr habt ihn ausgeliefert“, ähnlich, wie mir scheint, auch sah, was freilich ein Gewaltstreich ist. Cf vielmehr das Wort des Pilatus an die Juden Jo 18, 31; 19, 6 *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς κτλ.* und Ev. Petri c. 3 von den Juden: *οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον κτλ.* Als entbehrlich und sogar mißverständlich ist *λαβόντες* vielleicht erst später, nicht schon von Lc in *B* gestrichen worden. — *διὰ χειρός* (statt *χειρῶν*) D 61 sy² mit ℵABC* trotz Vielheit der Personen und überdies der Zweiheit der Glieder im Besitz

annagelnd getötet". Damit ist nicht, wie wenn vor *τῇ ὡρισμένῃ* — *ἔκδοτον* ein *ὡς* stünde, gesagt, daß die Judenschaft die Auslieferung Jesu an seine Feinde irriger und lästerlicher Weise für ein Werk göttlicher Weisheit und Verwirklichung göttlichen Willens ausgegeben habe, während sie in Wahrheit eine Tat schnöden Verrats war, sondern es ist wirklich die *ἔκδοσις* oder, wie das NT regelmäßig statt dessen sagt, das Jesu widerfahrene *παραδιδόναι* und *παραδίδοσθαι* Erfüllung eines lange vorher gefaßten und in der atl. Weissagung wie durch Jesus selbst bezeugten Ratschlusses Gottes.[67] Trotzdem ist, was die Juden an Jesus getan, eine Untat, die nicht das letzte Wort behalten sollte. Derselbe Gott, der sie vorausgesehn und in seinen Plan aufgenommen hat, hat sie durch seine Tat wieder aufgehoben. Das sagt der nur der Form nach relativische Satz (v. 24)[68]: „Denselben hat Gott auferstehen lassen, indem er die Geburtswehen der Totenwelt auflöste, weil es unmöglich war, daß er von derselben festgehalten wurde". Das wörtlich so Job 38, 2 LXX zu lesende *λύειν τὰς ὠδῖνας* kann hier nicht anders wie dort verstanden werden, nämlich von der Beendigung der Geburtswehen durch eine glückliche Geburt. In dieser Verbindung muß die dem hebr. Text an anderen Stellen anhaftende Doppelsinnigkeit von *ὠδῖνες ᾅδου* oder *θανάτου*, wonach dies auch „Bande, Fesseln des Hades oder des Todes" bedeuten könnte[69], außer Betracht bleiben, zumal *ὠδῖνες* und *ὠδίνειν* im NT nie anders als von den der Geburt vorangehenden und sie begleitenden Schmerzen der Mutter gebraucht wird.[70] Die Vor-

der einzelnen Person wäre echt lucanisch cf Lc 1, 71. 74; AG 11, 21; 15, 23 cf *διὰ στόματος* Lc 1, 70; AG 3, 18. 21, ebenso *καρδία* Lc 1, 51. 66; 8, 12; AG 2, 37; 28, 27.

[67]) Lc 9, 44; 18, 32; 24, 7. 25—27; AG 8, 32—37; 13, 27—30.

[68]) Sachgemäß übersetzt sy[1]: „Gott aber hat ihn auferstehen lassen". — Der nur schwach bezeugte, aus v. 22 herübergenommene Zusatz *δι' αὐτοῦ* hinter *λύσας* (Ee 58) drückt den an sich richtigen (cf 1 Kr 15, 22; 1 Pt 1, 3), im hiesigen Zusammenhang aber unpassenden Gedanken aus, daß durch die Auferstehung Jesu auch die Auferstehung der Menschheit begründet sei. — *ᾅδου* D d e u. alle Lat. incl. vg Iren. lat., manche Griechen von Polyc. 1, 2 an; ferner sy[1] (die oft wiederholte Meinung, daß sy[1] statt dessen „des Grabes" habe, ist irrig; denn er gibt hier wie v. 27, 31, wo alle Zeugen *ᾅδην* oder *ᾅδου* haben, und auch pesch. Ps 16, 9, שיול, was ja nichts anderes ist, als das hebr. שְׁאוֹל): *θανάτου* ℵABCE (aber nicht e) . . . sy[2] (aber nicht v. 27. 31) sah. Dies stammt aus Stellen wie Ps 18 (LXX 17), 5 (= 2 Sam 22, 5f.) oder Ps 116, 3 wo im hebr. und LXX *ᾅδου* und *θανάτου* im Parallelismus miteinander abwechseln.

[69]) Der Unterschied zwischen חֶבֶל Strick, Schnur, Band und חֵבֶל Geburtswehe ist in der Verbindung חֶבְלֵי מָוֶת, חֶבְלֵי שְׁאוֹל auch mit Hilfe der masorethischen Punktation nicht zu erkennen, da der Stat. constr. plur. auch des ersteren bald חֶבְלֵי, bald חַבְלֵי geschrieben wird. Die griech. Übersetzer konnten um so leichter schwanken, wo wie z. B. Ps 18, 6 חבל mit מוקש *παγίς*, Fallstrick im Parallelglied wechselt.

[70]) 1 Th 5, 3; Gl 4, 19. 27; Ap 12, 2; Mt 24, 8; Mc 13, 8 cf Jo 16, 21.

stellung ist also die, daß die Unterwelt, die unter den ungezählten Toten, die in sie hinabgesunken sind, auch den Messias in sich aufgenommen hat, alsbald unter Schmerzen danach gerungen hat, daß der *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Kl 1, 18; Ap 1, 5) aus ihr geboren werde. Gott aber ist es, der ihr dazu verholfen hat. Dieses Gleichnis erscheint um so natürlicher, da auch noch viele andere Menschenseelen dort ihrer Erlösung harren. Daß es nicht anders sein konnte, wird v. 25—32 aus der auf den Davidssohn abzielenden Weissagung Davids in Ps 16, 8—11 klar. Daß das ausführliche Zitat bis auf ein *μοῦ* hinter *κύριον* (v. 25) buchstäblich mit LXX übereinstimmt, während dasjenige in v. 17—21 durch Zusätze, Streichungen und Ersatzstücke stark von aller Überlieferung des griech. wie des hebr. Textes abweicht, beweist nur, daß die dort an den Tag gelegte Freiheit der Wiedergabe des atl Textes nicht auf Unsicherheit des Gedächtnisses beruht, sondern auf bewußter Absicht des Berichterstatters, mag dies Lc oder ein älterer Erzähler oder Pt selbst sein. Die Verschiedenheit der Textbehandlung an der vorliegenden Stelle erklärt sich aber daraus, daß die in LXX dargebotene Fassung dem Zweck der Anführung vorzüglich entspricht, wie sie andrerseits von dem hebr. Original so gut wie gar nicht abweicht. Abgesehen nämlich von der willkürlichen, Stellen wie Ps 35, 28; 126, 2 nachgebildeten Setzung von *ἡ γλῶσσα* (v. 26 = Ps 16, 9) statt einer wirklichen Übersetzung von כְּבוֹדִי (meine Ehre d. h. meine Seele), weicht LXX und mit ihr Pt nach dem vorwiegenden Urteil der atl Exegeten und Übersetzer nur in einem einzigen, allerdings sachlich bedeutsamen Punkt vom Hebr. ab, indem sie (v. 27 = Ps 16, 10) שַׁחַת durch *διαφθοράν* wie auch Ps 49, 10 durch *καταφθοράν* wiedergibt, während das hebr. Wort „Grube“ bedeute und das Grab bezeichne. Dies soll sich erklären aus einer Verwechselung zweier gleichlautender, aber etymologisch verschiedener Substantive oder aus falscher Ableitung des Substantivs vom Stamm שָׁחַת „verderben, zerstören“, anstatt von שׁוּח (שׁחח, שׁחה „sich beugen, senken“, שׁוּחָה Grube). Aber Job 17, 14 entspricht dem שַׁחַת (LXX für *θάνατος*) im Parallelglied רִמָּה, d. h. Fäulnis.[71]) Dann ist wahrscheinlich, daß auch שַׁחַת dort nicht einen Ort, sondern einen Zustand bezeichnet. Jedenfalls hat LXX das Wort Ps 16, 10 so verstanden, und sie steht damit nicht allein. Das Targum zu dieser Stelle gibt das hebr. לִרְאוֹת שַׁחַת durch למחמי בשׁחיותא wieder, was

[71]) LXX Job 17, 14 *σαπρία*, ebenso Job 7, 5; 21, 26; auch Ex 16, 24 cf 16, 20 bedeutet רִמָּה nicht geradezu Wurm, Gewürm, obwohl dort LXX *σκώληξ* dafür setzt, während sie Jes 14, 11 in einem einzigen Satz und Hemistich für רִמָּה richtig *σῆψις* und für תּוֹלֵעָה (Wurm) ebenso richtig *σκώληξ* setzt, also beides ebenso scharf unterscheidet wie der Hebräer.

dem *ἰδεῖν διαφθοράν* der LXX genau zu entsprechen scheint.[72]) Unter dieser Voraussetzung begünstigen die beiden jüdischen Übersetzungen, die ältere LXX und das jüngere Targum, diejenige Auffassung der hier vom Psalmisten ausgesprochenen Hoffnung, welche wenigstens LXX und der ihr folgende Lc in dem vorangehenden Hemistich durch *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην* zu deutlichem Ausdruck bringt. Während nämlich das hebr. לֹא תַעֲזֹב und das aram. לָא תִשְׁבּוֹק ausdrücken können, daß Gott den Betenden nicht der Totenwelt überlassen, nicht dem Tode anheimfallen lassen wolle und werde, ist diese Deutung durch *οὐκ ἐγκαταλείψεις* ausgeschlossen; denn dieses Compositum bedeutet überall nach Etymologie und Sprachgebrauch: einen in der schlimmen Lage, in welcher er sich befindet, belassen, und nicht: ihn in eine solche Lage geraten lassen. Von Jesus, der ja wirklich gestorben und eben damit in die Totenwelt eingegangen ist,[73]) sagt Pt v. 31, daß er nicht darin verhaftet geblieben, sondern durch seine Auferweckung daraus befreit worden ist. Und Jesus am Kreuz hat mit den Worten aus Ps 22, 2 nicht darum gebeten, daß Gott ihn vor dem Tode bewahre oder aus der Todesgefahr errette, sondern hat aus seiner Todesangst heraus gefragt, warum Gott ihn so lange in seiner hilflosen Lage hängen lasse.[74]) Es ist also auch v. 27 nach LXX vorausgesetzt, daß die Seele des betenden Psalmisten allerdings wie aller Menschen Seelen durch den Tod in die Totenwelt eingehen werde, daß aber Gott ihn nicht endgiltig darin belassen werde.[75]) Wie der Psalmist im vorangehenden Verse neben Herz und Seele, für welche letztere LXX und AG (v. 26) die Zunge einsetzen, welche die Freude des Herzens und den Jubel der Seele laut werden läßt, ausdrücklich noch hervorhebt, daß auch sein Fleisch in Sicherheit ruhen werde,[76]) so stellt er

[72]) Lagarde, Hagiographa chald. p. 7 ohne Variante aus der Ed. princ. in der Vorrede p. III. Buxtorf, Lex. talm.-rabb. p. 2343 s. v. שׁוּת vokalisiert dies לְמֶחֱמֵי בְּשִׁיחֲתָא und setzt hinzu *pro* בְּשִׁיחֲתָא *videre foveam aut corruptionem.* Ist die Vokalisation des überlieferten Textes richtig, so kann dies nur ein feminines Abstractum sein (Nöldeke, Syr. Gramm. § 76 A) und *corruptio* = *διαφθορά* heißen.

[73]) Cf Mt 12, 40; Rm 10, 7; Lc 23, 43 cf Bd. III[3. 4], 701 ff.

[74]) Mt 27, 46; Mc 15, 34; AG 2, 31; 2 Kr 4, 9; 2 Tm 4, 10. 16; Ps 27, 10; Jes 41, 17; 42, 16.

[75]) Um dies auszudrücken war keineswegs *ἐν ᾅδῃ* statt *εἰς ᾅδην* erforderlich; denn auch Lc verbindet nicht selten Verba, die einen ruhenden Zustand ausdrücken, mit *εἰς*, um die vorangegangene Bewegung mit der Ruhe am Ziel zusammenzufassen: Lc 4, 44; 9, 61; 11, 7; 21, 37; AG (2, 39); 7, 4; 8, 23. 40; 19, 22.

[76]) So oder „in zuversichtlichem Vertrauen, im Gefühl der Sicherheit" nach hebr. יִשְׁכֹּן לָבֶטַח, LXX *κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι* (AG. v. 27 nach א CD *ἐφ' ἐλπίδι* zu lesen). Diese ziemlich freie Übersetzung dient ebenso wie die Wahl von *ἐγκαταλείπειν* dazu, den Glauben an die Auferstehung des Leibes zu deutlicherem Ausdruck zu bringen.

jetzt (v. 27) neben die Aussage über das Schicksal der in die Totenwelt eingezogenen Seele eine zweite Aussage, welche sich nach Wortlaut und Gedanken nur auf den im Grabe liegenden Leib beziehen kann: „Du wirst nicht geben d. h. geschehen lassen, daß dein Frommer[77]) die Verwesung sehe“. Dadurch erst wird der Psalmist die ungetrübte Freude erleben, mit deren Preis der Psalm, im hebr. nur noch ein wenig volltönender,[78]) als im Zitat des Pt (v. 28), schließt. Dies erst heißt: das volle Leben erlangen, zu dem Gott ihm die Wege nicht bloß zeigen, sondern auch bahnen wird. Es kann hier nicht auf die weitläufige Frage eingegangen werden,[79]) ob und inwieweit der von LXX und Targum in Ps 16 gefundene Glaube an eine Befreiung der Frommen aus der Totenwelt und leibliche Auferweckung derselben in dem alten Israel bereits lebendig gewesen ist. Zum Verständnis der Rede des Pt genügt die Tatsache, daß, wie die genannten Übersetzungen in Übereinstimmung mit allen sonstigen Nachrichten beweisen, die Judenschaft, abgesehen von den bekannten Ausnahmen, seit mehr als einem Jahrhundert vor Christus und ebenso wie in den nachfolgenden Jahrhunderten dieses Glaubens lebte.[80]) Hierin fühlte sich Pt mit seinen Hörern einig. Fraglich und strittig konnte nur sein, wie und wann diese Hoffnung sich erfüllen werde. Daß sie sich an David selbst bis zur Stunde noch nicht erfüllt habe, ließ sich leicht und mit der Hoffnung auf sofortige Zustimmung der Hörer dartun (v. 29). Daß sie in der Person Jesu ihre grundlegende Erfüllung gefunden habe, mußte ihnen umständlicher glaubhaft gemacht werden (v. 30—36).

Einen wärmeren Ton als bisher schlägt Pt an, indem er nunmehr seine Zuhörer als seine Brüder anredet (v. 29, anders v. 14. 22) und ausdrücklich erklärt, daß es ihm gestattet sei oder, wie wir sagen würden, daß er sich erlaube, freimütig zu ihnen zu

---

[77]) *τὸν ὅσιόν σου* von AG u. LXX nach dem Ketib חֲסִידְךָ, dagegen Quere חֲסִידֶיךָ „deine Frommen“. Das wären „die Heiligen auf Erden und Herrlichen“ Ps 16, 3, was an sich möglich, aber in diesem durchaus in der 1. Pers. sing. gehaltenen Hauptteil des Psalmes (v. 5—11) eine unnatürliche Verallgemeinerung wäre.

[78]) Im Ps folgt dem Citat des Ps noch: *καὶ τερπνότητες* (v. l. *τερπνοτης*) *ἐν τῇ δεξιᾷ σου εἰς τέλος.* — Der Aor. *ἐγνώρισας*, statt dessen *γνωρίσεις* dem Hebr. genauer entspräche, gibt die Vorstellung, daß Gott den Frommen schon im diesseitigen Leben die Wege zum Leben habe theoretisch erkennen lassen, während das hebr. תּוֹדִיעֵנִי vielmehr ein erfahrungsmäßiges Erkennen bedeutet, welches der Zukunft vorbehalten ist.

[79]) Es ist zu bedauern, daß A. Klostermann seine anregenden Untersuchungen zur atl Theologie (I Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustand bei den Frommen des A. Testaments, 1868), worin Ps 139. 73. 49 behandelt sind, nicht fortgesetzt hat.

[80]) Cf AG 22, 3; 24, 15; 26, 6—8. Die Ausnahmen Lc 20, 27—40; AG 4, 2; 23, 7f.

reden,[81]) wie es sich unter Söhnen eines Volkes und eines Glaubens ziemt.[82]) Dieselbe Stimmung kommt auch darin zum Ausdruck, daß er David den Patriarchen nennt, obwohl dies hier nicht wie da, wo es von Abraham, Jakob und den 12 Söhnen Jakobs gebraucht wird (AG 7, 8. 9; Hb 7, 4, nur eine Steigerung des schlichten *πατήρ* Lc 1, 55; 16, 24; Jo 4, 12) ein ehrender Beiname der Stammväter des ganzen Volkes ist, sondern hervorheben will, daß David, der gelegentlich auch ein Vater Israels genannt wird (Mr 11, 10; AG 4, 25), auch ein herrschendes Oberhaupt des Volkes war.[83]) Eben mit diesem Volk schließt sich Pt dadurch zusammen, wie er auch erst hier (nicht schon v. 22 s. oben A. 65) sich in ein „Wir“ mit seinen Hörern und zwar der Anweisung Jesu (1, 4) entsprechend, gerade mit ihnen als Bewohnern Jerus.'s zusammenschließt. Daß die vorhin angeführten Worte des 16. Psalms an David selbst sich nicht erfüllt haben, wird gemäß der Unterscheidung zwischen dem Hades, in welchen die Seele des Sterbenden einkehrt, und dem Grabe, in welches sein Leib gebettet wird, um dort nach aller Erfahrung der Verwesung anheim zu fallen (v. 26. 27) sehr vollständig durch die Worte ausgedrückt: „Der Patriarch David ist sowohl gestorben als begraben worden, und sein Grabmal ist unter uns vorhanden bis zu diesem Tage.“ Die Begräbnisstätte Davids, in welcher auch die Erben seines Thrones bis auf Achas ihre letzte Ruhe gefunden haben,[84]) wurde damals und noch lange nach dieser Zeit in Jerus.

---

[81]) *μετὰ παρρησίας εἰπεῖν, λαλεῖν, διδάσκειν* auch 4, 29. 31; 28, 31 cf 4, 13 und *παρρησιάζεσθαι* 7mal in AG von der Predigt cf auch AG 22, 1. 5; 23, 1. 5; 28, 17. 21.

[82]) Cf Mal 2, 10; 2 Makk 1, 1—54; 15, 14; Jer 31, 34.

[83]) So z. B. 1 Chron 27, 22 *πατριάρχαι* als Übersetzung von שָׂרִים.

[84]) 1 Reg 2, 10; 11, 43, zuletzt Achas 2 Reg 16, 20, wie es scheint nicht mehr Hiskia 2 Reg 20, 21 und jedenfalls nicht dessen Nachfolger 21, 18. 26; 23, 30 ff. — Der Plur. „Gräber“ Davids Neh 3, 16 (LXX jedoch *ἕως κήπου τάφου Δαυίδ*) wird wohl nach 2 Chron 32, 33 zu verstehen sein, wo von der „Höhle der Gräber der Söhne Davids“ die Rede ist. Das *μνῆμα Δαυίδου* bestand aus einem ziemlich weitläufigen überirdischen Bau, der mehrere Kammern (*οἶκοι*) enthielt, und unterirdischen Grüften (*θῆκαι*) der einzelnen Könige Jos. ant. VII 15, 3; XVI, 7, 1. Nach letzteren Stellen müssen die Grüfte Davids und Salomos baulich verbunden gewesen sein. Da ferner die prächtige Bestattung Davids und wohl auch die Herstellung des Mausoleums dem Salomo zugeschrieben wurde (ant. VII, 15, 3 § 392), so konnte das Grab Davids auch Grabmal Salomos genannt werden. Darnach ist zu verstehen, was Dio Cass. 64, 14 von dem *μνημεῖον τοῦ Σολομῶντος, ὃν* (lies ὃ) *ἐν τοῖς σεβασμίοις* (sc. *οἱ Ἰουδαῖοι*) *ἄγουσιν*, berichtet wird, daß es nämlich kurz vor der Unterdrückung des jüdischen Aufstandes unter Hadrian um 133 als ein Unheil verkündendes Vorzeichen ganz von selber zusammengestürzt sei. Bis dahin also stand das Mausoleum. Daß es die Zerstörung Jerus.s vom J. 70 überdauert hat, muß man ohnedies aus den wiederholten und teilweise ausführlichen Nachrichten des Josephus ant. VII, 15, 3; XIII, 8, 4; XVI, 7, 1; bell. I, 2, 5 über Davids Grab schließen. Einiges, was dieser

gezeigt, und kein Jude zweifelte daran, daß Davids Grab Davids Gebeine enthalte, ebensowenig aber auch daran, daß David wirklich gestorben und somit auch nach Leib und Seele dem gemeinmenschlichen Schicksal anheimgefallen sei. Es fragt sich nur, warum anscheinend zur Erhärtung dieser von niemand bestrittenen Tatsachen auf die Grabstätte Davids hingewiesen und außerdem hervorgehoben wird, daß sein Grabmal noch immer in Jerus. zu sehen sei. Auch wenn keinerlei Denkmal und überhaupt keine Kunde vom Tode Davids auf die Nachwelt gekommen wäre, würde ja niemand bezweifeln, daß er einmal gestorben und sein Leib, gleichviel ob er begraben worden, oder unbegraben geblieben, längst der Verwesung anheim gefallen sei. Der Hinweis auf das 1000 Jahre alte Grab Davids erklärt sich nur aus dem Gegensatz zu einem anderen Grabe, welches seit noch nicht zwei Monaten gleichfalls in Jerus. zu sehen ist, an welchem aber auch zu sehen ist, daß das Schattenleben der Seele im Totenreich und die Verwesung des Leibes im Grabe nicht das Ende der Wege Gottes mit dem Menschengeschlecht ist; denn wie schon v. 23 f. gesagt war und sofort v. 31 f. zum zweiten Mal gesagt werden soll, Gott selbst hat dieses Grab geöffnet und hat den, der darin bestattet worden war, lebendig und unverwest aus dem Grabe hervorgehen lassen. Jesus von Nazaret, den das Grab in sich schloß, kennt alles Volk (v. 22), und es gibt keinen in Jerus. wohnhaften Fremdling, der nicht davon wüßte, wie dieser durch Wort und Tat beglaubigte Prophet kürzlich durch die jüdische Obrigkeit in den Tod gebracht wurde (Lc 24, 18 f.). Die Hörer wissen auch, daß ein Mitglied des Synedriums, der reiche Joseph von Arimathäa, ihn in seinem Garten vor der Stadt, in dem Felsengrab, das er für sich und seine Familie hatte herrichten lassen, bestattet und die Grabestür durch eine große Steinplatte verschlossen hat [85]). Sie müssen auch von dem Gerücht gehört haben, daß dieses Grab etwa zwei Tage nach dem Tode Jesu von Freunden und Feinden geöffnet und leer gefunden worden ist, und von der wunderlichen Erklärung dieser rätselhaften Tatsache durch einen angeblichen Diebstahl der Jünger, die seit jenen Tagen Jahrzehnte lang unter den Juden umlief (Mt 28, 11. 15). Und gerade darum, weil das lauter Tatsachen sind, die der jüngsten Vergangenheit angehören und allen Hörern be-

von Beschlagnahme der darin enthaltenen Schätze durch Johannes Hyrkanus und Herodes d. Gr. erzählt, mag unsichere Volksüberlieferung sein; einmal ant. XVI, 7, 1 § 182 sagt er selbst *ὡς ἐλέγετο*. Für die Hauptsache, insbesondere dafür, daß Herodes nach einem vereitelten Versuch, bis zu den unterirdischen Grüften Davids und Salomos vorzudringen, über dem Eingang zu diesen eine kostbare Steinplatte angebracht habe (VII, 15, 3 § 394; XVI, 7, 1), kann sein Zeugnis als glaubwürdig gelten, zumal er an letzterer Stelle (§ 183) sich mit Nikolaus von Damaskus nicht sowohl inbezug auf das Tatsächliche, als die Beurteilung auseinandersetzt.

[85]) Lc 23, 50—53; Mr 15, 42—46; Mt 27, 57—60; Jo 19, 38—42.

kannt sind, bedarf es keiner Erzählung der Einzelheiten, sondern es genügt die Erinnerung an den Tod, das Begräbnis und das Grabmal des der grauen Vorzeit angehörigen Patriarchen, um auch den in jeder dieser Beziehungen ganz andersartigen Lebensausgang des großen Propheten der Gegenwart den Hörern vor Augen zu stellen. Das leere Grab Jesu ist einer der Stützpunkte und das wirksamste Beweismittel nicht nur der ersten apostolischen, sondern aller ev. Predigt vor solchen, die noch nicht von der leibhaftigen Auferstehung Jesu überzeugt sind, und ohne daß diese Tatsache von Feinden und Freunden anerkannt war, wäre jede Predigt von Jesus in Jerus. ein aussichtsloses Unternehmen gewesen; denn der im gegenteiligen Fall leicht zu führende Nachweis, daß der Leichnam Jesu noch im Grabe liege, würde die Prediger für immer zum Schweigen gebracht haben. Das zweite Beweismittel ist das Zeugnis derer, welchen der aus dem Grab erstandene Jesus sich in mannigfaltigster Weise als ihren in ein volles Menschenleben zurückgekehrten Meister erwiesen hat (v. 32 cf 1, 3. 8; 3, 15; 4, 33). Das dritte Beweismittel beruht auf dem von allen frommen Juden bekannten und von Jesus seinen Jüngern tief eingeprägten Glauben an die göttliche Eingebung der atl Schriften und an die Notwendigkeit, daß alles, was im AT als Weissagung von Zukünftigem sich erweist, seine Erfüllung finden müsse. Im einzelnen Falle konnte man zweifeln, ob etwas Weissagung von Zukünftigem oder Beschreibung von längst Vergangenem sei. Die Frage des Schatzmeisters der äthiopischen Königin (AG 8, 34) wird oft aufgeworfen worden sein. Dann war es des Predigers Aufgabe, zu zeigen, daß eine von den Hörern nicht als Weissagung anerkannte Schilderung auf keine Tatsachen und Personen der älteren Geschichte Israels passe und dagegen in der Geschichte Jesu ihre wahre Erfüllung gefunden habe. Alle diese Beweismittel verwertet Pt in seiner Rede, aber nicht in der Form und Ordnung einer schulmäßigen Beweisführung, sondern in erregtester Stimmung und bewegtester Rede.

Im einzelnen ist noch folgendes zu bemerken. Wenn der Hinweis auf Tod, Begräbnis und Grabmal Davids offenbar beweisen soll, daß die hochfliegenden Hoffnungen, welche David im 16. Psalm, zumal nach der von Pt im Einklang mit LXX und Targum dem Text gegebenen Fassung, gegenüber dem Tode ausgesprochen hat, an ihm selbst sich nicht erfüllt haben, so darf dies nicht dahin gedeutet werden, daß David und die Frommen des AT's überhaupt für immer dem Grab und der Totenwelt verfallen bleiben. Denn das wäre ein unbegreiflicher Abfall nicht nur von dem jüdischen Gemeinglauben an Auferstehung und ewiges Leben der Frommen, sondern auch von der Lehre Jesu, in welcher dieser Glaubens-

artikel nun noch viel festeren Grund und Boden gewonnen hat.[86])

Es will nur gesagt sein, daß der frohlockende Ton des Psalmisten nicht als der natürliche Ausdruck verständiger Erwägung seines eigenen Verhältnisses zu Tod und Grab zu betrachten sei. Zumal angesichts der Tatsache, daß die Gebeine Davids seit einem nun vollen Jahrtausend im Grabe vermodern,[87]) erscheint der Gedanke unerträglich, daß ein der hl Schrift einverleibtes Lied so völlig durch den Erfolg sollte Lügen gestraft sein. Bei dieser Fassung von v. 29^b ist es auch begreiflich, daß als eine Folgerung hieraus der Satz sich anschließt (30 f.): „Als Prophet also und in dem Bewußtsein, daß mit einem Eide Gott ihm geschworen hatte, daß (einer) von der Frucht seines Leibes[88]) auf seinem Thron sitzen sollte, hat er vorausschauend von der Auferstehung des Christus geredet, weil (nämlich) dieser weder in der Totenwelt gelassen wurde, noch sein Fleisch die Verwesung gesehen hat“. Prophetische Begabung muß es gewesen sein, die den Psalmisten so völlig über sich selbst und seine wirkliche Lage gegenüber Tod und Grab hinausgehoben und vorausschauend von der zukünftigen Auferstehung des Messias zu weissagen befähigt hat. Das zwischen diesen beiden Aussagen stehende *εἰδὼς ὅτι — ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ* würde das vorangehende *προφήτης ὑπάρχων* und

[86]) Außer Anm. 80 Lc 13, 28; 14, 14; 20, 27—38; AG 24, 15; Jo 5, 25 bis 29; 11, 24; Hb 6, 2; 11, 39 f.

[87]) Daß diese Abzweckung des *ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης* sich mit der Absicht, auf den Gegensatz des Grabes Jesu hinzuweisen (s. oben S. 118) wohl verträgt, bedarf wohl keines Beweises.

[88]) v. 30 will kein Citat sein, sondern ist eine frei gestaltete Aussage über David, zunächst nach Ps 89 (in der Überschrift dem Ezrachiter Ethan zugeschrieben), worin zweimal (v. 4 f. 36 f.) von einer eidlich verbürgten Aussage Gottes an David und seine Thronerben die Rede ist und zwar, wie der Abschnitt v. 20—38 erkennen läßt, eine auf das Traumgesicht Nathans und dessen Mitteilung an David 2 Sam 7, 4—16 gegründete Wiedergabe jener Zusage. Von einem Eidschwur Gottes ist dort nicht ausdrücklich die Rede, der Sache nach aber durch die Bezeugung der Unwiderruflichkeit der dem Hause Davids zugesagten Gnaden (cf Jes 55, 3) dasselbe gesagt. Aus 2 Sam 7, 12 wird daher auch der Ausdruck *ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ* genommen sein, obwohl er wörtlich noch genauer Ps 131, 11 zu lesen ist: *ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου θήσομαι ἐπὶ τὸν θρόνον σου.* Dahingegen 2 Sam 7, 12 LXX *καὶ ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ, ὃς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου.* S. Forsch IX, 247 im App. Das ungriechische *ἐκ καρποῦ* ohne *ὃς ἔσται* davor, also als Objekt ist zwar auch dem Lc nicht völlig fremd s. Bd. $IV^{5.6}$, 116, A 16, spricht aber doch für gedächtnismäßige Mischung von Ps 131, 11 mit 2 Sam 7, 12, was auch dadurch bestätigt wird, daß Ps 131, 11^a, nicht dagegen 2 Sam 7, von einem Eidschwur Gottes die Rede ist. Das mit LXX, auch mit Hebr. übereinstimmende *κοιλίας* wird für *A* oder *B* als sicher anzunehmen sein, *καρδίας* ist eine geschmacklose Veränderung, und *ὀσφύος σου* bedeutet Einführung des gebräuchlicheren Ausdrucks Gen 35, 11; 2 Chron 6, 9; Hb 7, 5. 10.

das nachfolgende *προϊδὼν ἐλάκησεν* jeder ernstlichen Bedeutung berauben, wenn damit gesagt wäre, daß das Bewußtsein, nach Gottes Ratschluß Stammvater einer Reihe von Königen sein zu sollen, David zum Propheten gemacht habe. Gewiß sind die äußeren Lebensverhältnisse und die geschichtliche Stellung eines Propheten nicht ohne Bedeutung für seine prophetischen Aussagen; sie geben die Formen und Farben her, ohne welche die erhabensten Gedanken ein blasses und gestaltloses Gebilde bleiben würden. Aber ein Prophet wird man nicht durch das Wissen um einen Ratschluß Gottes, vollends nicht, wenn man wie David nur durch Vermittlung eines anderen Menschen, nämlich des Propheten Nathan, zur Kenntnis desselben gelangt ist (2 Sam 7, 12—16), sondern durch unmittelbar von Gott empfangene Kundgebung seines Ratschlusses und innerliche Ausrüstung mit dem „Geist der Prophetie". Hierauf gründet sich das Recht, die Verkündigungen der Propheten als Gottes oder des Geistes durch die Propheten geredetes Wort zu bezeichnen.[89]) Mit dem übernatürlichen Charakter der Prophetie ist aber auch gegeben, daß der innere Gehalt und die eigentliche Meinung der prophetischen Aussagen den Propheten selbst nicht selten verborgen ist, und daß die durch Propheten vermittelten Offenbarungen Gottes selbst wieder einer Enthüllung durch denselben Geist bedürfen, der die Propheten beseelte, und daß sie eine voll befriedigende Enthüllung erst in der tatsächlichen Erfüllung der Weissagung finden. Sollte es ein Zufall sein, daß diese Betrachtung der atl Weissagung, auf welcher deren Behandlung in der ersten Predigt des Pt beruht, sowohl nach Seiten ihrer göttlichen Herkunft, als ihres Hinausragens über das menschliche Bewußtsein der Propheten, in den beiden dem Pt zugeschriebenen Briefen ihren stärksten Ausdruck gefunden hat (1 Pt 1, 10—12; 2 Pt 1, 20 f.)? David hat in Ps 16 nicht die Geschichte Jesu im voraus erzählt, sondern hat, erfüllt von der erhabenen, durch die Verkündigung Nathans ihm eingeflößten Vorstellung eines zukünftigen Thronerben aus seinem Geschlecht, welcher das Volk Israel zur Erfüllung seines weltgeschichtlichen Berufs führen soll, der Form nach von sich selber ausgesagt, was doch nicht er selbst erlebt hat und erleben konnte, was aber in der Geschichte Jesu seine buchstäbliche Erfüllung gefunden hat. Diesen in Ps 16 voraus dargestellten Messias, nämlich Jesus[90]), hat Gott auferweckt, und Zeugen dieses

[89]) AG 1, 16; 3, 18. 21; 13, 2. 4; 20, 23; 21, 4. 11; 28, 25.

[90]) Lc gebraucht das bloße *Χριστός* und vollends *ὁ Χριστός* niemals wie einen Eigennamen des Erlösers, wie Pl zahllos oft ohne Artikel (z. B. Rm 5, 6—8; 6, 4—9; 8, 9. 10. 17; 14, 9. 15) aber auch nicht selten mit Artikel (Rm 14, 18; 15, 3. 7), sondern stets nur von der durch *ὁ Χριστός* (מְשִׁיחָא, *Μεσσίας* mit und ohne Artikel Jo 1, 41; 4, 25) ausgedrückten Idee Lc 3, 15; 4, 41; 20, 41; 24, 26; AG 2, 36; 3, 18; 9, 22; 17, 3; 18, 5. 28;

Jesus[91]) sind alle, in deren Namen Pt bis dahin geredet hat, vor allem Pt mit den 11 anderen Ap, welche sich gleichzeitig mit ihm erhoben hatten (cf v. 14). Aber das vor *ἡμεῖς* gestellte *πάντες* erinnert an das in dieser Erzählung so häufig gebrauchte *πάντες* (2, 2. 4. 7 cf *ἕνα ἕκαστον* v. 3), und die geschichtlichen Zeugnisse über die Selbstoffenbarungen des Auferstandenen (besonders 1 Ko 15, 6) gestatten uns, die ganze Menge der vom Geist ergriffenen Jünger und Jüngerinnen darunter zu verstehen. Hiemit ist Pt wieder bei der Geschichte Jesu angelangt und führt sie nunmehr v. 33—36 über dessen Auferstehung hinaus bis zu seiner Erhöhung zum Throne Gottes als der Vorbedingung für die Sendung des Geistes, welche Anlaß und Ausgangspunkt der ganzen Rede gewesen war. Als eine Folge der Auferweckung[92]) wird zunächst seine Erhöhung durch die rechte Hand Gottes genannt. So wird hier und 5, 31 derselbe Vorgang bezeichnet, welcher v. 34 in Worten des 110. Psalmes ein *καθῆσθαι ἐκ δεξιῶν* (*τοῦ θεοῦ* cf auch 7, 55. 56) genannt wird. Der Wechsel des bildlichen Ausdrucks für die Erhebung zur Teilnahme an Gottes Weltherrschaft ist sachlich gerechtfertigt. Denn wenn Gott, bildlich geredet, einen Menschen mit seiner rechten Hand ergriffen hat, um ihn zu seinem Thronsitz emporzuheben und zu führen, so versteht sich auch von selbst, daß Gott, am Ziel dieser Bewegung angelangt, nicht plötzlich seine rechte Hand mit der linken vertauscht, sondern die linke Hand des zum Throngenossen bestimmten Menschen in seiner rechten Hand behält, bis dieser den ihm bestimmten Sitz auf dem Thron Gottes, also den Sitz zur rechten Hand Gottes[93]) einge-

---

26, 23. So auch 2, 31. Das v. 32 dafür eintretende *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν* darf, da der Eigenname Jesus vorher nicht genannt war, nicht übersetzt werden „diesen (d. h. den eben genannten) Jesus" etwa im Unterschied von Jesus Justus Kl 4, 11, oder von Jesus Barabba Mt 27, 16f. (v. l. cf Gesch. d. Kanons II, 698f.). Es ist *τὸν Ἰησοῦν* vielmehr eine erläuternde Apposition zu dem auf *τὸν Χριστόν* zurückweisenden *τοῦτον*. Anders das auf den folgenden Relativsatz hinweisende *τοῦτον* v. 36.

[91]) Nach 1, 8; 13, 31; 22, 20; 23, 11; Ap 2, 13 ist *οὗ* hier wie 3, 15, wo die gleiche Frage entsteht, als Masc. zu fassen und auf die Person Jesu zu beziehen, und nicht als Neutr. auf den ganzen Satz, obwohl sachlich die Beziehung auf die Auferstehung Jesu ebenso statthaft und sogar mitinbegriffen zu denken ist, cf 1, 22; 4, 2; 5, 32; 10, 34. 41.

[92]) Wie v. 30 behält auch v. 33 *οὖν* seine im Vergleich mit *ὥστε* schwächere konsekutive Bedeutung, jedoch mit dem Unterschied, daß es v. 30 eine aus den vorher erwähnten Tatsachen gezogene Schlußfolgerung einleitet, v. 33 dagegen eine tatsächliche Folge. Ohne die Auferweckung Jesu hätte seine Erhöhung zum Throne Gottes nicht nur nicht geschehen können, sondern mit der Auferstehung hat er diesen Weg bereits angetreten. cf Bd. IV[5.6], 676f. zu Jo 20, 17.

[93]) Das Führen mit der rechten Hand schließt das Festhalten mit derselben Hand bis zur Erreichung des Zwecks und Ziels der Bewegung in sich cf z. B. Ps 139, 10. — Pl gebraucht von der Erhebung Jesu zum Throne Gottes weder *τῇ δεξιᾷ* noch *ἐκ δεξιῶν*, sondern *ἐν δεξιᾷ*, Rm 8, 34;

nommen hat. Damit fällt aber auch zusammen, daß Gott, der Vater Jesu, seine schon im AT durch seine Propheten gegebene, durch den Täufer und durch Jesus erneuerte Verheißung eines neuen Geistes (Lc 24, 49; AG 1, 4; 2, 16—18) zunächst an Jesus selbst erfüllt hat, indem er das leibliche Leben seines Sohnes zu einem ganz vom hl Geist durchdrungenen Werkzeug und zu einer Quelle des Geistes für die Gemeinde gemacht hat, was dann wenige Tage später, unmittelbar vor dieser Rede des Pt in der Ausgießung dieses Geistes von seiten des erhöhten Jesus in die Erscheinung getreten ist [94]). Daß Jesus ein Throngenosse des vom Himmel her die Welt beherrschenden Gottes geworden sei, und daß die Ausgießung des Geistes über die Jünger Jesu eine Tat des zu solcher überweltlicher Stellung gelangten Jesus sei, das sind hier erst laut werdende Glaubensaussagen, für deren Berechtigung Pt sich nicht so kurzer Hand auf sein und seiner Mitjünger Zeugnis als ein solches von Augenzeugen berufen konnte wie für die Auferstehung. Denn erstens war die *ἀνάληψις*, deren Augenzeugen die 11 Ap gewesen waren, doch nicht selbst die durch Gottes Wundermacht bewirkte Erhebung Jesu zur Teilnahme an Gottes Weltherrschaft, sondern nur ein Sinnbild derselben, und zwar ein Sinnbild, welches die Ap ohne die vorausgegangenen Ankündigungen Jesu [95]) und ohne die begleitenden Engelworte (AG 1, 11) nicht verstanden haben würden. Zweitens konnte Pt inbezug auf die Auffahrt vom Ölberg, nicht wie in bezug auf die Auferstehung (v. 32) behaupten, daß alle jetzt vom Geist ergriffenen Jünger und Jüngerinnen als Augenzeugen für die Wahrheit ihrer Überzeugung bür-

Eph 1, 20; Kl 3, 1, ebenso 1 Pt 3, 22 und abgesehen von Hb 1, 13, wo Ps 110 zugrunde liegt, auch Hb 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2.

[94]) Über den Text von v. 33ᵇ, s. Forsch. IX, 247 App. Er lautete in *A*: *ἐξέχεεν τοῦτο τὸ δῶρον, ὃ νῦν ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε.* Im Unterschied von 1, 5; 2, 17 und mit viel größerer Bestimmtheit als Lc 3, 16; 24, 49 wird hier Jesus als das Subjekt der Geistesausgießung bezeichnet, und ganz ohne Stützpunkt in beiden Büchern des Lc ist die Aussage, daß Jesus selbst infolge seiner Auferstehung und mit seiner Erhöhung die vom Vater verheißene Gabe des Geistes empfangen habe. Das entspricht aber genau der Darstellung der eigenen Aussagen Jesu im 4. Ev: Jo 20, 22 cf mit 7, 37—39; 4, 14; 15, 26; 16, 7—15. Die Ausgleichung mit den Aussagen, wonach der Vater Quelle und Spender des Geistes ist, liegt darin, daß Gott auf die Bitte des zu Gott erhöhten Jesus den Geist senden wird Jo 14, 16 f. Da Lc sich nicht auf die in seinem Ev niedergelegten Worte Jesu beschränkt, sondern auch außerkanonische Überlieferungen verwertet (AG 20, 35) und auch Vertrautheit mit johanneischen Stoffen bekundet (cf Bd III[3. 4], 25 f.), so steht nichts der Annahme entgegen, daß dies auch von den auf die zukünftige Sendung des Geistes bezüglichen Reden Jesu gilt, deren Ohrenzeugen nicht unterlassen haben werden, davon nach Gelegenheit und Bedarf in den Gemeinden zu berichten, lange ehe Johannes sie in sein Ev aufnahm.

[95]) Außer den Berichten von der Disputation Jesu mit den Pharisäern über Ps 110 cf Mt 28, 18; Lc 19, 11—27; 22, 69; Jo 14, 1—3. 18—24 etc.

gen können. Augenzeugen der Himmelfahrt waren doch nur die 11 Ap, nicht die hunderte von Brüdern, denen der Auferstandene sich leibhaftig offenbart hatte. Drittens gab es für die Erhöhung Jesu zum Throne Gottes kein so handgreifliches Beweisstück wie das leere Grab im Garten des Ratsherrn Joseph. Um so notwendiger erschien es, nochmals einen Schriftbeweis zu führen aus der Übereinstimmung eines nur als Weissagung auf den Messias verständlichen Psalmworts mit einer für den Glauben der neuen Gemeinde wesentlichen Tatsache. Die Berichte der drei ersten Ev über den Gebrauch, den Jesus kurz vor seinem Tode in einer Disputation mit Pharisäern von dem ersten Satz des 110. Psalms gemacht hat[96]), die freie Verwendung derselben Stelle durch Pl 1 Kr 15, 25 zur Beschreibung der königlichen Herrschaft des auferstandenen und zu Gott erhöhten Jesus, die genaue Wiedergabe desselben als einer Anrede Gottes an seinen über die Engel erhabenen Sohn Hb 1, 13 und die ausgiebige Verwertung von Ps 110, 4 in demselben Brief (5, 10; 6, 20—8, 2): dies alles ist ein Beweis für den tiefen Eindruck, welchen der Vorgang Jesu in der Bewertung dieses Psalmes bei seiner Jüngerschaft zurückgelassen hat. Nicht nur die beiden Voraussetzungen, über welche Jesus mit seinen Gegnern einig war, daß der im Titel dieses Psalms genannte David der Dichter desselben sei, und daß der Mann, welchen der Psalmist seinen Herrn nennt, der verheißene Messias sei, haben sich auf seine älteste Gemeinde fortgepflanzt, sondern vor allem auch die Überzeugung, daß Jesus mit vollem Recht in jenen Tagen sich als Messias öffentlich hat ausrufen lassen (Mt 20, 30; 21, 3—11. 15f.), also das Wort Ps 110, 1 als eine an ihn selbst gerichtete Weisung und Verheißung Gottes aufgefaßt hat. Während aber Jesus dieses Gotteswort zu einem Beweise dafür verwendet, daß der Messias, um der in Ps 110 beschriebenen übermenschlichen Stellung und Aufgabe gewachsen zu sein, mehr als ein bloßer Davidssohn sein müsse, womit sich am ersten noch Hb 1, 13 berührt, hat die Gemeinde überwiegend sich daran gehalten, daß das Psalmwort eine Weissagung der Erhebung Jesu zur Teilnahme an der Weltherrschaft Gottes enthalte. Unter der Voraussetzung, daß Gottes Verheißungen nicht unerfüllt bleiben können, beweist Pt ganz ähnlich wie v. 29—31 inbezug auf die Weissagung der Auferstehung Jesu, nur in kürzerer Form, im 16. Psalm, daß die Weissagung des 110. Psalms erst in Jesus ihre Erfüllung gefunden habe, durch den Hinweis auf die unleugbare Tatsache, daß sie in und an David sich nicht erfüllt habe (v. 34): „Denn nicht David

[96]) Zu dem ausführlichsten Bericht Mt 22, 41—46 cf Bd. I[4], 646—649. Die kürzeren und weniger deutlichen Berichte Mr 12, 35—37; Lc 20, 41 bis 44 geben keine wesentlich andere Vorstellung von Veranlassung und Zweck der Disputation.

ist zum Himmel aufgestiegen, er sagt vielmehr selbst[97]): „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze Dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zu einem Schemel deiner Füße mache“. Hierauf fußend schließt er seine Rede (36): „Mit Sicherheit soll also das ganze Haus Israel erkennen, daß sowohl zu einem Herrn, als zum Christus Gott ihn gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“. Die außerordentliche Mannigfaltigkeit der Textüberlieferung inbezug auf kleine Worte wie *καί* vor und *αὐτόν* hinter *κύριον* und die Stellung dieser und anderer Worte wie *ἐποίησεν* vor oder hinter *ὁ ϑεός* weist auf einen durch das Streben nach starker Betonung fast aller Satzteile überladen geratenen Satzbau als den ursprünglichen Text hin, den ich, so gut es ging, zu übersetzen versuchte[98]). Die *ἀσφάλεια* (Lc 1, 4 cf AG 21, 34; 22, 30; 25, 26) der von den Predigern und Geschichtsschreibern des Christentums an die draußen Stehenden gerichteten tatsächlichen Mitteilungen ist hier von den Tatsachen, welche Grund und Inhalt des Christenglaubens ausmachen, auf die dadurch bezweckte Erkenntnis und Anerkennung seitens der zu Bekehrenden übertragen. Diese soll und kann eine feste, zuversichtliche sein, wie die Verkündigung der in Rede stehenden Tatsachen eine genaue, zuverlässige ist. Die Aufforderung zu entschiedener Anerkennung der bis dahin bezeugten und bewiesenen Heilstatsachen ist nicht durch eine der verschiedenen, vorher angewandten förmlichen Anreden an die Zuhörer (v. 14. 22. 29) eingeleitet, sondern an das in dritter Person eingeführte, in der ganzen Welt zerstreute, aber doch durch die anwesenden Juden aus allen Ländern vertretene Gesamtisrael[99]) gerichtet. Die Anwesenden also sollen in

---

[97]) Statt *λέγει δέ* kann *εἴρηκεν γάρ* durch D, der dafür zu Anfang des Citats *λέγει* statt *εἶπεν* setzt, und sah (nicht sy[1. 2]), nicht als für Δ bezeugt gelten. Während die Mehrheit der Hss (auch E 58. 61. 137) *ὁ κύριος* vor *τῷ κυρίῳ* hat, ist artikelloses *κύριος* durch ℵ*B*D, auch in den Citaten des MtMrLc wenigstens durch BD gut bezeugt und wahrscheinlich ursp. Dafür spricht 1) die nachträgliche Einfügung des Artikels in ℵB, 2) die überwiegende Bezeugung von *ὁ κύριος* in LXX. Sachlich angemessener ist das artikellose *κύριος* als Übersetzung des Gottesnamens *Jahweh.* — *ὑποπόδιον* ist für AG u. Hb 1, 13 allein, bei Lc 20, 43, auch LXX überwiegend, *ὑποκάτω* stärker bei Mt, beides gut bezeugt bei Mr, *ὑπὸ τοὺς π.* 1 Kor 15, 27.

[98]) Am reinsten von Souter (1910) zum Ausdruck gebracht: *ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς* (Lachmann mit D+*ὁ*) *οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ ϑεὸς ἐποίησεν* (*ἐποί. ὁ ϑέος* Tischend., Westkott—Hort, Nestle u. a.), *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν κτλ.*

[99]) So etwa ließ sich das eigentümliche *πᾶς οἶκος Ἰσραήλ* (ohne Artikel vor *οἶκος*) nach Analogie von „Alldeutschland“ übersetzen. Immerhin ist dies, da *οἶκος* kein Eigenname ist, auffälliger als das ganz ebenso gemeinte *πᾶς Ἰσραήλ* Rm 11, 26; *πᾶσα Ἱεροσόλυμα* Mt 2, 3. Cf aber 1 Sam 7, 2 (wo cod A *ὁ* einsetzt) u. 3; 2 Sam 3, 19. Alles das aber ist ebenso wie das in LXX zahllos häufige, in das NT herübergenommene artikellose *οἶκος Ἰσραήλ* ohne *πᾶς, ἐξ* oder *ἀπὸ οἴκου Δαβίδ* u. dgl. (Jer 5, 11; Lc 2, 4) eine hebraisirende Nachbildung des unvermeidlich artikellosen Stat. constructus.

der Hoffnung, daß dereinst Gesamtisrael ihrem Beispiel folgen werde, den Anfang machen mit gläubiger Anerkennung der Tatsache, daß Gott den Jesus, den sie gekreuzigt haben, zu einem Herrn im denkbar weitesten Sinn, zu einem Herrn über alles [100]) gemacht hat, zugleich aber auch zu einem Christus d. h. zur vollen persönlichen Verwirklichung der dem Volk Israel gegebenen Verheißung eines Königs aus Davids Geschlecht, dessen Herrschaft nach Art und Umfang mit der Weltherrschaft Gottes zusammenfällt und darum von ewiger Dauer ist. Daß seine Jünger ihn einen *κύριος* schon genannt haben, als er mehr das Aussehen eines Knechtes und Dieners hatte (Mt 20, 28; Lc 22, 25. 30; Jo 13, 13—17), schließt nicht aus, daß Gott ihm durch seine Auferweckung und Erhebung zum Himmel zu wirklicher Herrschaft verholfen hat. Ebensowenig aber kann der Umstand, daß Gott den Davidssohn Jesus schon vor Beginn seines öffentlichen Wirkens im Volke Israel mit Geist und Kraft für diesen Beruf gesalbt hat (AG 10, 38; Lc 3, 22; 4, 1. 14. 18), die Bedeutung der Tatsache beeinträchtigen, daß Gott ihn durch seine Auferweckung aus dem Tode von aller Schwachheit menschlicher Natur befreit, auch seinen Leib durch den Geist verklärt und zum Quellort eines neuen Lebens für die ihm als ihrem König huldigenden (Lc 13, 35), seine Hilfe anrufenden (AG 2, 21), ihm gehorchenden (AG 5, 32) und freiwillig dienenden Glieder seines Volkes (Ps 110, 3) gemacht hat. Indem Pt trotz der Verschuldung des jüdischen Volks an Jesus und dem dadurch unvermeidlich gewordenen Gericht über Jerusalem an der Hoffnung auf eine Bekehrung nicht nur mancher einzelner Juden, sondern auch eines „Gesamtisraels" festhielt (cf 3, 19—21), folgte er den Spuren der Lehre Jesu (Lc 13, 35; 21, 24; 22, 30 cf oben S. 30 ff. zu AG 1, 6), und Lc mag bei der Wahl des Ausdrucks für den Schluß dieser ersten Predigt des Pt in Jerus. sich daran erinnert haben, daß er auch seinen Lehrer Pl gelegentlich von einer schließlichen Errettung „Gesamtisraels" hatte reden hören cf Rm 11, 13—36.

Den ersten Eindruck der langen Rede beschreibt Lc v. 37 nach *A* [1]) in größerer Breite und nachlässigerem Ausdruck als *B*

---

[100]) 1 Kor 12, 3; Rm 10, 9. 12; 1 Tm 6, 15; Ap 17, 14; 19, 6.

[1]) Von 2, 37—7, 2 ist der Text von *A* vollständig mit Apparat gedruckt Forsch IX, 247—266, dazu die Erläuterungen S. 338—340. Von 2, 38—39; 3, 3—4. 18[a]. 32; 5, 3—4. 23—7, 2[a] ließ sich auch der entsprechende lat. Text (lt[1]) wieder mit annähernder Sicherheit feststellen S. 36—53. v. 37 nach *A* lautet: *Τότε πάντες οἱ συνελθόντες καὶ ἀκούσαντες κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ καί [τινες ἐξ αὐτῶν] εἶπον πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς ἀποστόλους· τί οὖν ποιήσομεν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὑποδείξατε ἡμῖν.* Auch hier zeigt sich *B* erstens um kürzere Fassung bemüht; er spart 4 Worte zu Anfang, 2 am Schluß. Zweitens sucht er gewählteren Ausdruck, daher *τὴν καρδίαν* statt *τῇ καρδίᾳ*. Er ergänzt *λοιπούς* vor *ἀποστόλους*, was logisch korrekter, aber unnötig war (cf die Beispiele bei Kühner-Gerth II, 247 § 521, 2). Die

mit den Worten: „Da wurden alle, die zusammengekommen waren und (diese Rede) gehört hatten, im Herzen getroffen[2]) und sagten zu Pt und den Ap: „Was sollen wir tun, (ihr) Männer (und) Brüder, (das) zeiget uns“. Das anfängliche verständnislose Staunen über das enthusiastische Gebaren der Jüngerschaft Jesu (v. 12) ist einem ihnen wie eine scharfe Waffe durchs Herz fahrenden Schmerz gewichen. Gerade das letzte Wort der Rede *Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε*, welches sie zum zweiten Mal der Ermordung Jesu zieh (v. 23. 36) und als Feinde des Werkes Gottes kennzeichnete, mußte sie um so tiefer verwunden, wenn auch nur der Eine oder der Andere von ihnen 7 Wochen früher an dem Rufe *σταύρωσον, σταύρωσον* (Jo 19, 6) beteiligt gewesen war. Andrerseits konnte der warme Ton, der die Rede in steigendem Grade belebte, die Unterlassung jedes Wortes wohlverdienter Schmähung und das Überwiegen der begeisterten Verkündigung der Großtaten Gottes die Hörer freundlich stimmen. Sie erwidern ihrerseits die Anrede mit dem Brudernamen und wenden sich an Pt und damit zugleich an die sämtlichen Apostel mit der vertrauensvollen Bitte, ihnen Anweisung darüber zu geben, wie sie aus ihrer peinlichen Stellung vor Gott und Menschen herauskommen können. Die Antwort des Pt (v. 38) umfaßt eine doppelte Aufforderung und eine doppelte Verheißung. Die Aufforderung an jeden Einzelnen, die Gesinnung zu ändern und sich einer Taufe zu unterziehen, stimmt abgesehen von der Näherbestimmung der Taufhandlung als einer solchen, die auf grund des Namens Jesu des Messias vollzogen werden soll, genau mit den Forderungen überein, welche Johannes an alles Volk gestellt hatte[3]). Eine Beziehung zu dem demnächst erscheinenden Messias hatte auch die Taufe des Johannes, sofern sie die symbolische Darstellung der Grundgedanken seiner Predigt

---

eingeklammerten, nur durch D bezeugten Worte sind wahrscheinlich nicht von *A* geschrieben; denn sie sagen nur, was jeder verständige Leser sich selbst sagt, daß nicht 3000 Menschen gleichzeitig die folgende Frage den Ap. zugerufen haben können. Übrigens ist der Ausdruck in *A* mindestens ebenso gut lucanisch, als in *B*. *Τότε* ist im NT in dem Sinne wie hier nur bei Mt noch häufiger gebraucht als in der AG, noch viel häufiger aber in *A* (4, 15; 5, 19; 7, 42. 57; 8, 37; 10, 23; 11, 25; 12, 11 . . .) als in *B*. Zu *οἱ συνελθόντες* cf 1, 6; 2, 6 *συνῆλθεν τὸ πλῆθος*. Außer Mt 3, 7 gebraucht im NT nur Lc *ὑποδεικνύναι* im Ev. 3mal, AG mit unserer Stelle auch 3mal. Zu *κατανύσσειν* cf folgende Anm.

[2]) *κατανύσσειν* ein verstärktes *νύσσειν* Jo 19, 34 mit der Lanze stechen, AG 12, 7 *A* stoßen um einen aus dem Schlaf zu wecken (dafür *B πατάξας τὴν πλευράν*), so auch 3 Mkk 5, 14, ähnlich Sir 22, 19 (al. 17 u. 22) *νύσσειν ὀφθαλμόν* und *νύσσειν καρδίαν*. In LXX *κατανύσσειν* für sehr verschiedene hebr. Wörter. Ps 109 (LXX 108), 16 (al. 15) *κατανενυγμένος τῇ καρδίᾳ* neben *πένης καὶ πτωχός*, 1 Reg 21, 27 u. 29 (cod. B zweimal von der Reue Ahabs, Gen 34, 7 mehr von Unwillen, in Zorn übergehender Betrübnis. Zur bildlichen Vorstellung cf auch Lc 2, 35.

[3]) In den Büchern des Lc kommen in Betracht Lc 3, 3. 8. 16; AG 1, 5; 11, 16; 13, 24; 19, 2—6.

war, in deren Mittelpunkt der kommende Messias, der größere Nachfolger als König des Gottesreiches, als Geistspender und Weltrichter stand. Was alles Pt von der jetzt erforderlichen Taufe sagt, daß sie im Namen oder auf grund des Namens Jesu geschehe[4]), ließ sich von der durch Johannes gepredigten Taufe doch nicht sagen, auch wenn, oder vielmehr obwohl er im Verlauf seiner öffentlichen Wirksamkeit auf Jesus als den von ihm im voraus angekündigten Reichsgründer hingewiesen hat.[5]) Denn er hat seine Taufe weder im Auftrag Jesu, noch unter Berufung auf ein vorangegangenes oder gleichzeitiges Wirken Jesu gepredigt und ausgeübt, sondern kraft seines selbständigen Prophetenberufs. Dies beides ist vielmehr das unterscheidende Wesen der christlichen Taufe, zu welcher Pt seine Hörer einlädt. Die sehr verschiedenen Formen, in welchen dieses in der AG und durch Pt zum Ausdruck gebracht wird („im Namen Jesu Chr., auf grund des Namens Chr., in Abzielung auf den Namen Chr., auf Chr., auf den Tod Chr.) stellen nicht ebensoviele von Jesus oder von den Ap vorgeschriebene Formeln dar, deren der Taufende sich beim Vollzug dieser Handlung bedienen soll. Dies gilt aber auch nicht von dem Befehl des Auferstandenen an die Ap, alle Völker in seine Jüngerschaft aufzunehmen, indem sie dieselben auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl Geistes taufen und sie lehren, alle von Jesus den Ap gegebenen Gebote zu beobachten[6]). Dieses eingewurzelte Vorurteil ist nicht geistvoller als die Meinung, ein Gebet, in welchem der Name Christi nicht ausdrücklich genannt wird, sei nicht das von Jesus den Jüngern empfohlene Gebet in seinem Namen. Pl, der das die christliche Taufe von anderen gleichbenannten Handlungen unterscheidende Wesen derselben in der so mannigfaltig von ihm bezeichneten Beziehung auf die Person, den Tod, den Namen Christi erblickt, weiß doch sehr wohl, daß die im Namen Jesu geschehene Abwaschung oder Taufe und die

---

4) *ἐν* vor *τῷ ὀν.* ist für *A* überwältigend, aber auch für *B* (BC) ansehnlich bezeugt gegen *ἐπί* (א AEP 61 137). Ferner ohne Variante *ἐν τῷ ὄν.* AG 10, 48 cf 1 Kr 6, 11; *εἰς τὸ ὄν.* AG 8, 16; 19, 5 cf 1 Kr 1, 13. 15; 10, 2; *εἰς Χριστόν* Gl 3, 27; Rm 6, 3^{a}, *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* 6, 3^{b}.

5) Jo 1, 6—8. 15. 26. 29—36; 3, 25—36; 5, 33—36; 10, 41; Lc 7, 16—30; Mt 11, 2—15 cf Bd. I^{4}, 417 ff.; III$^{3.4}$, 310 ff.

6) Mt 28, 19 cf Bd. I^{4}, 724 f. Daß trotzdem das Aussprechen des dreifachen Namens bei der Taufe, soweit wir zurückgehen können, von jeher im ganzen Umfang der Kirche herrschende Sitte wurde (cf die oben angeführten Stellen der Didache; Just. apol. I, 61; indirekt auch Iren. I, 9, 4 (cf I, 10, 1) und sogar die Judenchristen der pseudoklementinischen Richtung), ist ebenso begreiflich, wie es zweckmäßig war. Ein merkwürdiges Seitenstück zu der gleichfalls herrschend gewordenen Voraussetzung dieser Praxis, daß eben diese Formel von Jesus vorgeschrieben war, was besonders stark Tertullian behauptet, bildet die auf Rm 6, 3 gegründete Praxis einzelner Geistlicher „auf den Tod des Herrn“ zu taufen Can. apost. 50 (al. 49).

damit gegebene Heiligung und Rechtfertigung die Christen auch in den Besitz des hl Geistes und in die Beziehung zu Gott als ihrem Gott gesetzt hat (1 Kr 6, 11). Die „Lehre der 12 Ap." schreibt wohl das Taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl Geistes vor und versteht dies von einem Aussprechen des dreifachen Namens bei dreimaliger Benetzung des Täuflings mit dem Taufwasser (7, 1 u. 3), und dieselbe Schrift gründet trotzdem auf das Wort Jesu Mt 7, 6 die Regel, daß nur „die auf den Namen des Herrn Getauften" an der Abendmahlsfeier teilnehmen dürfen (9, 5).

Daß Pt unter den Gnadengütern, welche an die Bedingung der Bekehrung und der christlichen Taufe geknüpft seien, an erster Stelle den Erlaß der Sündenschuld [7]) nennt, widerspricht ebensowenig der Überlieferung, daß auch schon Johannes den bußfertig seine Taufe Empfangenden Sündenerlaß verheißen hatte (Mr 1, 4; Lc 3, 3), wie durch diese Predigt des Täufers die Tatsache bestritten werden sollte, daß schon vor Christus in Israel ein gesetzlich vorgeschriebener Kultus bestand, welcher den Weg wies, auf welchem der Israelit Vergebung für seine Verfehlungen suchen und finden sollte, als auch eine Frömmigkeit sich ausgebildet hatte, welche unabhängig vom Opferkultus der Sündenvergebung Gottes sich getröstete. Mit der fortschreitenden Erfahrung von der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit Gottes steigert sich auch die Sündenerkenntnis und das Schuldgefühl der nach Gott verlangenden Menschen und eben damit das Bedürfnis nach erneuter Versicherung und stärkerer Verbürgung der Gnade Gottes. Pt hat gewiß nicht in der Weise des Pl oder des Hebräerbriefs über die Voraussetzungen vollkommener Sündenvergebung oder, was dasselbe ist, Rechtfertigung lehrhaft sich geäußert, aber indem er in seinen Predigten ein über das andere Mal (2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43) den Erlaß der Sündenschuld als erste und größte Frucht der reumütigen Bekehrung zu dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Gott und der Taufe im Namen Jesu hinstellt, bezeugt er auch, daß alle vorchristlichen Veranstaltungen zur Anbahnung und Herstellung eines vollkommenen und ewig gültigen Friedens zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gott dieses Ziel noch nicht erreicht haben. Es verhält sich in dieser Beziehung nicht anders mit dem zweiten Gnadengut, dessen Empfang Pt von der Voraussetzung der Bekehrung und der christlichen Taufe abhängig macht, dem hl Geist. Daß die Propheten des AT's in kraft des hl Geistes geredet und geschrieben haben, wird von Anfang an

[7]) Zu *ἄφεσιν* ohne *τῶν* vor und *ὑμῶν* hinter *ἁμαρτιῶν* (so nach A) cf 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18; Lc 3, 3; 24, 47 wo nur diese kürzere Form bezeugt ist. Zum Begriff *ἄφεσις*, ungenau übersetzt durch Vergebung = Verzeihung s. Bd. I[4], 282.

stark genug betont (1, 16; 4, 25), und daß nicht geleugnet werden sollte, was das AT vom Walten des Geistes Gottes im ganzen Umkreis der Schöpfung zu sagen weiß (Gen 1, 2; Ps 33, 6; 104, 29 f.), bedurfte keiner Versicherung. Aber so sehr ist der hl Geist, welcher in jener Stunde über die Jünger Jesu sich ergossen hatte, etwas Neues im Vergleich mit allem, was vorher in der Menschheit an Wirkung des Geistes Gottes erfahren und erkannt worden ist, daß Pt sogar von Jesus, der doch vor Beginn seines öffentlichen Wirkens von Gott mit hl Geist gesalbt worden ist (AG 10, 38) und unter anderem auch die Apostelwahl durch hl Geist vollzogen hat (1, 2), sagen mag, er habe erst durch seine Auferstehung und Auffahrt den verheißenen Geist empfangen, den er dann am Pfingsttag über seine Gemeinde ausgegossen hat (2, 33). Damit sagt Pt nicht weniger, aber auch nicht mehr, als was sein Mitapostel Johannes in der Deutung eines Wortes Jesu (Jo 7, 39) zu sagen gewagt hat. Der von dem leibhaftig auferstandenen oder, anders ausgedrückt, von dem auch nach Seiten der Leiblichkeit verklärten Jesus ausströmende und auf seine Gemeinde überströmende Geist ist ein nach dieser seiner Herkunft und der Art seines innerweltlichen Wirkens neuer Geist und doch kein anderer als der eine ewige Geist Gottes s. oben S. 123. 126. Die bedingte Zusage, daß die fremden Hörer ebenso wie die jetzt schon von diesem neuen Geist erfüllten Jünger denselben empfangen werden, und die darin liegende Aufforderung, die Bedingungen zu erfüllen, begründet der Schlußsatz (v. 39): „Denn euch und euren Kindern gehört die Verheißung und allen, die in weiter Ferne, (eigtl. weithin) sich befinden, wie viele immer unser Gott herbeirufen wird". Dabei fragt sich, ob unter *οἱ εἰς μακρὰν* sc. *ὄντες* die Heiden zu verstehen sind, die ja in religiöser Beziehung nicht in einem so nahen Verhältnis zu Gott stehen wie die Israeliten[8]), oder die in der weiten Welt zerstreuten Israeliten, welche bis zur Stunde die Predigt des Ev's noch nicht erreicht, oder endlich, ob Pt diese mit jenen zusammenfaßt. Wahrscheinlich ist doch nur die zweite Annahme. Denn e r s t e n s ist hier nicht wie v. 38 Gesamtisrael angesprochen, oder wie v. 22 die gegenwärtige Zuhörerschaft als Vertreterin Israels angeredet, sondern die in ihrem Gewissen getroffenen Juden, welche Antwort auf die Frage begehren, was sie tun sollen, um dem Gericht zu entgehen. Es wäre z w e i t e n s befremdlich, daß von den Heiden oder von ihnen und zugleich von den Juden der Diaspora ohne Unterschied ebenso wie von den anwesenden

---

[8]) Cf etwa Eph 2, 13. 17; AG 22, 21. Auch nachdem die Berechtigung der Heidenmission und die Teilnahme der Heidenchristen an allen Heilsgütern in der Muttergemeinde anerkannt war, war die Anschauung eines einzigen Gottesvolkes noch nicht durchgedrungen AG 15, 14—18 Gl 3, 14—16. 29.

Juden und deren Nachkommen gesagt wäre, daß die Verheißung des hl Geistes ihnen gehöre, also doch ihnen gegeben sei. In den hierauf bezüglichen Weissagungen Jesu und des Täufers, auch Mt 3, 8 ist eine solche Zusage an die Heiden nicht enthalten. Andernfalls wäre auch das zögernde Staunen des Pt und seiner Begleitung über die Begabung von Heiden mit den Gaben des Geistes 10, 45—48; 11, 16f.; 15, 8 nicht wohl begreiflich. Wenn Pt hier die Heiden gemeint oder mitgemeint hätte, sollte man drittens auch erwarten, daß er den Gott, der sie aus der Ferne von ihm, in welcher sie jetzt noch dahinleben, in seine gnadenreiche Nähe ziehen werde, nach dieser seiner auf das Heil aller Menschen gerichteten Absicht und Gesinnung, und nicht als „Jahweh [9]) unseren Gott" benannt haben würde.

Obwohl die weitere Angabe, daß Pt noch mit manchen anderen Worten Zeugnis ablegte, (v. 40[a]) durch *τέ* sehr eng an die Antwort (v. 38—39) auf die Frage (v. 37) der von seiner Rede (v. 14—36) ergriffenen Hörer angeschlossen wird, ist doch nicht anzunehmen, daß alles v. 40—41 Berichtete sich unmittelbar an die Beantwortung jener Frage angeschlossen habe. In einer Stunde pflegt das Bedürfnis weiterer Belehrung und Bestärkung in den ersten Anfängen der Bekehrung nicht befriedigt zu werden. Es scheint auch beachtenswert, daß ein einzelnes dieser vielen Worte, die Pt noch hinzuzufügen für gut fand, mit *καὶ παρεκάλει,* nicht *καὶ παρεκάλεσεν* angeschlossen wird [10]). Es handelt sich nicht um eine einmalige und durch ihre sofortige Erfüllung alsbald erledigte Bitte, sondern es wird ein anhaltendes und wiederholtes Bitten und Ermahnen beschrieben, obwohl die vielen Worte, durch die es geschah, in den kurzen Satz zusammengefaßt werden: „Laßt

---

[9]) So auch hier wieder (cf 2, 20. 21. 34) artikelloses *κύριος* vor *ὁ θεὸς ἡμῶν*. Das Fehlen von *κύριος* und *ἡμῶν* in sy[1] wird absichtliche Beseitigung des jüdischen Tones sein, wohingegen vereinzeltes *deus vester* (Lucifer) diesen Ton noch verstärkt. Cf dagegen das beharrlich angewandte schlichte *ὁ θεός* AG 10, 28. 34. 38. 40. 41. 46 oder die Tonart in Reden und Briefen des Pl AG 14, 15; 17, 23—31; Rm 3, 29; 1 Tm 2, 3—7.

[10]) Die Bemerkungen von Blaß Gr.[2] S. 196 § 57, 4 über scheinbaren Gebrauch des Imperfekts von *παρακαλεῖν, ἐρωτᾶν, κελεύειν* u. dgl. statt Aorists (cf Kühner — Gerth § 383, 3) befriedigen nicht ganz. Daß eine einmalige und sofort erfüllte Bitte durch *παρακαλέσαι* ausgedrückt wird (AG 8, 31; 16, 15; 27, 33—36; 28, 20), und daß 8, 31 die Erfüllung der Bitte, weil aus dem Zusammenhang (v. 34ff.) ersichtlich, nicht eigens berichtet wird, ist in der Ordnung, aber warum steht *παρεκάλουν* in dem ganz gleichartigen Fall AG 19, 31 und in dem nur in Δ erhaltenen Fall AG 18, 27? und warum wird 16, 39 nach dem durchaus berechtigten *παρεκάλεσαν* in bezug auf dieselbe Bitte im Imperf. *ἠρώτων* fortgefahren? oder in den gleichartigen Fällen 11, 23 und 15, 32 das eine Mal Imperf., das andere Mal Aorist? Die älteren Lat. haben für *διεμαρτύρατο* (statt dessen nur wenige Griechen *διεμαρτύρετο*) *contestabatur*, erst vg *testificatus est* alle aber *et exhortabatur*.

euch retten von diesem treulosen Geschlecht"[11]), d. h. es gilt, wie schon v. 21. 23. 36 angedeutet, vor dem Gericht über die jetzt lebende Generation des jüdischen Volkes, welches seinen Messias an die Heiden verraten und gemordet hat, sich zu retten. Daß die weiteren Reden, deren Thema dieses war, nicht in derselben Stunde gehalten worden sind, deren Geschichte von 2, 1 an erzählt wurde, ergibt sich auch daraus, daß dann auch die als Folge dieser Reden des Pt angegebene Tatsache (v. 41[a]): „Diejenigen nun[12]), welche sein Wort annahmen, wurden getauft" ebenfalls auf dieselbe Stunde und an denselben Ort verlegt werden müßte. Dies aber ergäbe eine unvollziehbare Vorstellung, gleichviel ob man eine Tempelhalle oder ein Privathaus in der Stadt als Schauplatz der Pfingstgeschichte annehmen wollte (s. oben 74 f.). Denn wie wäre es möglich gewesen, an einem dieser Orte die Taufe, welche damals wie zur Zeit des Täufers und Jesu durch Untertauchen in Wasser vollzogen wurde[13]), an 3000 Personen auf einmal zu vollziehen! Die folgende Angabe (41[b]), daß ungefähr 3000 Seelen an jenem Tage[14]) hinzugefügt wurden, kann sich also nicht auf den Vollzug der Taufhandlung an soviel Personen beziehen, was auch eine inhaltlose Weitschweifigkeit des Ausdrucks und einen sinnlosen Wechsel zwischen dem deutlichen *ἐβαπτίσθησαν* und dem jeder Näherbestimmung ermangelnden *προσετέθησαν* ergeben würde. Dazu würde auch die Bezeichnung des Subjekts zu letzterem Prädikat wenig passen, zumal es sich hier um eine so äußerliche Sache wie die Zahlenangabe handelt (cf 1, 15; 4, 4; 5, 36). Es wurden

---

[11]) *σκολιός* krumm, gewunden, daher auch arglistig, unredlich, nicht als Attribut der Schlange wie Jes 27, 1; Sap Sal 16, 5, sondern als Übersetzung von עִקֵּשׁ Deut 32, 5 *γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη* cf Phl 2, 15; in gleicher Verbindung hebräischer Stämme Ps 18. 27 (LXX *μετὰ στρεβλοῦ διαστρέψεις*); Prov 8, 8 von der Rede, Lippen, Herz (*οὐδὲν σκολιὸν οὐδὲ στραγγαλῶδες*); 11, 20; 19, 1, dagegen Ps 78, 8 *γενεὰ σκολιὰ* (= סֹרֵר abtrünnig) *καὶ πικραίνουσα* (= מֹרָה), aber in den folgenden Hemistichen wieder mehr im Sinne der inneren Unaufrichtigkeit. Den Gegensatz bilden die Worte יָשָׁר תָּמִים תָּם.

[12]) Da vorher noch nicht gesagt war, daß die gemeinten Personen die letzte Rede des Pt zustimmend, oder wie A schreibt „freudig" (*ἀσμένως*) aufgenommen haben, so kann *ἀποδεξάμενοι* ebenso wenig wie die auf *οἱ μὲν οὖν* folgenden Participien 1, 6; 8, 4; 11, 19 auf bisher Gesagtes zurückbezogen, oder *οἱ μὲν οὖν* für sich als Rückweis auf die vorher genannten Personen gefaßt werden wie 5, 41; 8, 25; 12, 5; 23, 18; 28, 5. Es widerspräche auch aller Analogie in der AG, daß eine nach Tausenden zählende Zuhörerschaft ausnahmslos das ihnen gepredigte Ev angenommen haben sollte.

[13]) Cf Mt 3, 6; Jo 3, 23; AG 8, 36—38, dazu den Gebrauch von *λουτρόν*, *λούειν*, *ἀπολούεσθαι* für die Taufe Eph 5, 26; Tt 3, 5; Hb 10, 22 (Ap 1, 5); 1 Kor 6, 11; auch Didache 7 bezeichnet das Vollbad in „lebendigem Wasser" als das normale Verfahren bei der Taufe.

[14]) Entweder *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* Dd lt² oder *τῇ ἡμ. ἐκ.* E 58 137 davor noch *ἐν* 61 mit den meisten Griechen.

nicht „Seelen“ getauft, sondern leibhaftige Menschen, Männer und Weiber (8. 12), in diesem Fall nur Männer. Passend dagegen erscheint *ψυχαί* zu dem weitschichtigeren und gerade auch von dem innerlichen Verhältnis zu dem Herrn und dem durch ihn erworbenen Heil gebrauchten *προστίθεσθαι* [15]). Es gilt daher die Zeitbestimmung auch nicht der Taufe, sondern der entscheidenden Zuwendung derer, die sich retten ließen, zu dem Herrn, welche in der Tat in den Morgenstunden des Pfingsttages erfolgt ist. Weil mit v. 40—41 a über diesen Zeitpunkt hinausgegriffen war, mußte in v. 41 b rückgreifend gesagt werden, daß die Bekehrung der 3000 am Pfingsttag sich ereignet habe.

4. Das Gemeindeleben der ersten Christen in Jerusalem 2, 42—47a; 4, 32—35.

Mit einem *ἦσαν δέ* [16]) geht Lc v. 42 von den bis dahin berichteten Ereignissen zu einer Schilderung des Lebens der Muttergemeinde in der nächsten Folgezeit über. Daß es sich dabei nicht um rasch vorübergegangene Äußerungen der ersten Begeisterung handelt, zeigen schon die beharrlich festgehaltenen imperfektischen Formen [17]); und dies wird dadurch bestätigt, daß 4, 32—37, nachdem inzwischen von sehr bedeutsamen Veränderungen der äußeren Lage der Gemeinde und ihrer Beziehungen zur jüdischen Obrigkeit berichtet ist, eine zweite Schilderung folgt, die wesentliche Punkte

[15]) AG 5, 14 *προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ*, ohne *πιστεύοντες* dasselbe 11, 24, *ὁ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους* 2, 47. Das richtige Verständnis zeigen die Zusätze einzelner Lateiner hinter *tria milia* wie *per fidem quae est in Christo Jesu*, unrichtig dagegen Iren. IV, 23, 2 in freier Anführung unter anderen Sonderbarkeiten geradezu *baptizati sunt hominum tria milia* Forsch IX, 35. 248.

[16]) Nur Dd hat v. 42 dafür *καὶ ἦσαν*. Den Text, besonders den von *A* herzustellen, ist hier mehr als anderwärts erstens dadurch erschwert, daß auch hier die besten Zeugen lt[1] (Cyprian und cod. Floriac) fehlen, zweitens dadurch, daß die Übersetzer durch die Neigung, die gottesdienstlichen Zustände ihrer Zeit in der Schilderung des Lc wiederzuerkennen, zu besonderer Freiheit sich bestimmen ließen. Unter Berufung auf Forsch IX, 35. 136f. 248 führe ich nur zwei Beispiele an. Durch Vergleichung jüngerer Zeugnisse suchte ich als das Original von lt[1] folgenden Text von v. 21 herzustellen: *ἦσαν δὲ κολλώμενοι τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδόν*. Denselben Satz gibt sy[1] so wieder: „Und sie waren beharrend in der Lehre der Apostel und waren sich vereinigend im Gebet und im Brechen der Eucharistie.“ Zu *κολλᾶσθαι* in sinnlicher oder räumlicher Bedeutung cf AG 5, 13; 8, 29; 9, 26; 10, 28; 1 Kr 6, 16; zu *προσκαρτερεῖν* in gleichem Sinn AG 1, 14; 2, 46; 8, 13; 10, 7; Mr 3, 9.

[17]) *ἦσαν* c. part. praes., *ἦν φόβος*, *ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό*, *εἶχον*, *ἐπίπρασκον*, *μετελάμβανον* mit zwei vorangehenden und 2 folgenden, ihm untergeordneten part. praes.; *προσετίθει*, vielleicht auch noch v. 43 zweimal *ἐγίνετο* st. *ἐγένετο*.

der ersten durch genauere Angaben erläutert. Bei dieser Sachlage empfiehlt es sich, die Erörterung von 4, 32—35 sofort mit der Auslegung von 2, 42—47 zu verbinden. Wenn es v. 42 heißt, daß die am Pfingsttag um 3000 Männer vermehrten, also ohne Frage noch erheblich zahlreicheren Gemeindeglieder (cf 4, 4) sich beharrlich zur Lehre der Ap hielten, so fragt sich sofort, wo sich Gelegenheit zu so großen Versammlungen bot. Denn daß es sich dabei nicht um ein innerliches Festhalten der gläubigen Hörer der Predigt an deren Lehrgehalt, sondern um ein gleichzeitiges Hören weiterer Lehrvorträge der Ap handelt, und daß zu dem folgenden *καὶ τῇ κοινωνίᾳ* nicht abermals *τῶν ἀποστόλων* zu ergänzen und etwa nach Analogie von 1 Kr 1, 9; 10, 16; 2 Kr 13, 13; Phl 3, 10 darunter eine rein geistige Gemeinschaft mit den Ap., sondern eine örtliche Vereinigung der Gemeindeglieder mit den Ap, zu verstehen ist, beweist schon die Wortstellung, wird aber auch durch das *ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό* v. 44 (s. unten A 33) und durch das in v. 46 wiederkehrende *προσκαρτεροῦντες* mit einem hinzutretenden *ὁμοθυμαδόν* v. 46 bestätigt. An dieser Stelle wird aber auch der einzige denkbare Ort solcher großen Versammlungen, das ist der T e m p e l, ausdrücklich genannt. In einer der Hallen des Tempelplatzes hat Pt seine erste Missionspredigt gehalten, wie auch Rabbinen jener Zeit in solchen gelegentlich ihren Schülern Vorträge hielten (s. oben S. 77 A 66). Als eine dieser Hallen wird 3, 11 und 5, 12 die nach Salomon genannte erwähnt[18]); 3, 11 als Ort einer zweiten, unter großem Zudrang des Volkes gehaltenen Predigt des Pt; 5, 12f. als Versammlungsort der Gemeinde und der Ap, zugleich mit der Erläuterung, daß dieser Platz trotz seiner allgemeinen Zugänglichkeit sehr wohl hiezu sich eignete, weil das nicht zur Gemeinde gehörige Volk infolge der zahlreichen Wundertaten der Ap diese hochhielt und nicht in störender Weise an die versammelten Christen sich herandrängte. Dazu kam aber noch ein Drittes, was die Gemeinde an den Tempel fesselte. Wir erfahren durch 3, 1, daß beispielsweise Pt und Johannes zur Stunde eines der an den Tempel gebundenen Gebetsgottesdienste den Tempel besuchten. Die erste Gemeinde nahm am j ü d i s c h e n K u l t u s teil, wie sie überhaupt an den durch das mosaische Gesetz begründeten und durch die rabbinische Tradition weitergebildeten Formen der jüdischen Frömmigkeit festhielt. Ohne dies wäre es unmöglich gewesen, daß die Bekenner und Prediger des Messias Jesus sich einer großen Beliebtheit bei der Mehrheit der Bevölkerung erfreuten (2, 47; 5, 13), und daß sie eben dadurch vor Gewalttaten der ihnen feindlichen Obrigkeit gesichert waren (4, 17. 21; 5, 26. 28. 40). Die gesetzliche Lebensweise der ersten Christen

[18]) Cf Jo 10, 23 s. oben S. 77f.

und ihre Beteiligung am Tempelkultus war aber nicht ein klug gewähltes Mittel zur Sicherung ihrer äußeren Lage, sondern ein Ausfluß ihrer Liebe zu ihrem Volkstum und ihren Brüdern (2, 29) und ihres Glaubens an die noch nicht erloschene Sonderstellung des von Gott erwählten Volkes. Von dieser dreifachen Bindung der Urgemeinde an den Tempel ist 2, 42 noch nicht oder doch nicht ausdrücklich die Rede. Ist unter der dort erwähnten *κοινωνία*, wie gezeigt, die Verkehrsgemeinschaft der Gemeindeglieder unter einander zu verstehen, zu der selbstverständlich auch die lehrenden und leitenden Ap gehören, so kann das nach guter Bezeugung ohne *καί* sich anschließende *τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς* nur eine Apposition zu *τῇ κοινωνίᾳ* sein und zwei besonders wichtige Formen der innergemeindlichen Gemeinschaftspflege bezeichnen. Wie das Brotessen von jeher ein üblicher Ausdruck für alles zur Ernährung dienende Essen und Trinken [19]) oder auch für eine einzelne Mahlzeit war [20]), so ist das B r o t b r e c h e n [21]) in Verbindung mit dem üblichen Tischgebet [22]), was beides in der Regel dem Hausvater oblag, Einleitung zu einer gemeinsamen Mahlzeit. Der Ausdruck ist im jüngeren Judentum so gebräuchlich, daß das Objekt (לֶחֶם Jes 58, 7; Thren 4, 4) nicht selten wegfällt [23]), und das dem griech. *κλᾶν* entsprechende Verbum geradezu das Weihegebet vor Beginn der gemeinsamen Mahlzeit bezeichnet [24]). Diese Verkürzungen des Ausdrucks und Vertauschungen von Begriffen infolge häufiger Verbindung zweier Handlungen finden sich jedoch im NT nicht. Sehr viel häufiger wird bei den verschiedensten Gelegenheiten neben dem Brotbrechen die Danksagung oder Lobpreisung d. h. das Tischgebet erwähnt, als fortgelassen [25]). Daraus folgt aber ebensowenig als aus der jüdischen Sitte des vom Hausvater zu sprechenden Tischgebets, daß unter dem Brotbrechen eine eigentlich gottesdienstliche Handlung zu verstehen sei. Dies gilt jedenfalls nicht von den wunderbaren Speisungen Mt 14, 19; 15, 36; Mr 6, 41; 8, 6; Jo 6, 11, auch nicht von Lc 24, 30. 35; denn Kleophas und sein Genosse, die

---

[19]) Gen 3, 19; Mt 15, 26; Mr 3, 20; 7, 2; Lc 14, 15; 2 Th 3, 8; nur aus besonderem Anlaß wird das Weintrinken hinzugefügt Lc 7, 33.

[20]) 1 Reg 13, 15—22; Lc 14, 1, ohne *ἄρτον* Lc 7, 36; Mt 9, 11.

[21]) Hebr. פָּרַשׂ, aram. פְּרַס, griech. meist *κλᾶν*, Jes 58, 7 *διαθρύπτειν*.

[22]) Hebr. בֵּרֵךְ, meist im Piel, *εὐλογεῖν*. *εὐχαριστεῖν*, subst. בְּרָכָה, *εὐλογία*, *εὐχαριστία*.

[23]) So schon Jer 16, 7, wo aber LXX *ἄρτον*, vg *panem* zusetzen.

[24]) Z. B. Targ. 1 Sam 9, 13 LXX *εὐλογεῖ τὴν θυσίαν* genau nach hebr. cf die Lexica von Buxtorf, p. 1825, Jastrow, Dalman.

[25]) Es fehlt in der vorliegenden Schilderung; denn das hinzutretende *καὶ ταῖς προσευχαῖς* v. 42 und das *αἰνοῦντες τὸν θεόν* v. 46 kann nicht als Ersatz dafür gelten. Es fehlt ferner AG 20, 7. 11; dagegen nicht 1 Kor 10, 16, da das *εὐλογεῖν* des Kelchs vorangeht; auch nicht 1 Kor 11, 24, obwohl das *κλώμενον* hinter *ὑμῶν* wahrscheinlich unecht ist.

mehr als einmal mit Jesus zu Tische gesessen und aus seinem Munde das Tischgebet gehört haben werden, erkannten aus der Art, wie er dabei handelte und redete, daß er nicht, wie sie anfangs meinten, ein mit den Ereignissen der letzten Tage und vielleicht auch mit der frommen Sitte der Juden Palästinas unbekannter Ausländer sei. Selbstverständlich wird AG 27, 35 keine gottesdienstliche Handlung beschrieben. Andrerseits steht außer Frage, daß schon geraume Zeit vor Abfassung der AG in Erinnerung an die Stiftung des ntl Bundesmahles durch Jesus (1 Kr 11, 23f.; Mt 26, 26; Mr 14, 22; Lc 22, 19) das Brotbrechen als Ausdruck für die christliche Abendmahlsfeier gedient hat. Den deutlichsten Beweis dafür liefert 1 Kor 10, 16—21, demnächst der Sprachgebrauch der ältesten nachapostolischen Literatur [26]). Dazu kommt aber noch, was für die Deutung von AG 2, 42 u. 46 von besonderer Bedeutung zu sein scheint, die Erzählung in AG 20, 7 bis 11. Wenn dort als Zweck einer Versammlung der Christen von Troas das Brotbrechen genannt, sodann erzählt wird von einem stundenlangen Lehrvortrag des Paulus, ferner von einem Brotbrechen und Brotessen des Paulus und schließlich noch einmal von einem ausgedehnten Vortrag desselben, so gibt uns dies alles nicht die Vorstellung einer gewöhnlichen Mahlzeit oder auch eines geselligen Beisammenseins, bei welchem unter anderem auch der durch sein vieles Reden hungrig gewordene Leiter der Versammlung einen Imbiß zu sich nimmt, sondern das Bild einer nach Zweck und Verlauf gottesdienstlichen Zusammenkunft. Das zweimal zuerst als Zweck, dann als Höhepunkt des Beisammenseins erwähnte *κλάσαι (τὸν) ἄρτον* (v. 7. 11) kann nur die Feier des Herrnmahles bedeuten und daß an der zweiten Stelle nicht die Gemeinde, sondern nur Paulus als Subjekt der Handlung genannt wird, erklärt sich einerseits daraus, daß wie bei der Stiftung, so auch bei der wiederholten Feier immer nur Einer, der wie ein Hausvater die Handlung leitet, in buchstäblichem Sinn das Brot bricht, von dem er selbst dann auch einen Bissen ißt, und andrerseits daraus, daß dies einem Bericht von der Reise des Ap. angehört, in welchem er durchweg die Hauptperson ist. Alles dies wird auch dadurch bestätigt, daß dies an einem Sonntagabend sich zutrug. Da diese Angabe für die Chronologie des Pl (AG 20, 6f. 15f.) nichts austrägt, kann es nur besagen, daß es ein ungewöhnlich ausgedehnter, übrigens aber der bereits in der Bildung begriffenen Sitte der heidenchristlichen Gemeinden entsprechender Sonntagsgottesdienst war [27]), dessen Hauptstücke Lehrvortrag und Abendmahls-

[26]) Cf Ignat. ad Ephes. 20, 2; Didache c. 9. 14.

[27]) Cf 1 Kr 16, 2; Ap 1, 10; Skizzen aus dem Leben der alten Kirche[3] S. 177ff., 353ff. Über die regelmäßige Feier der Eucharistie am Sonntag cf Didache 14; Plin. ad Traj. 96, 7; Iust. apol. I, 67.

feier bildeten. Die Bezeichnung der Eucharistie als Brotbrechen bildet aber keinen ausschließenden Gegensatz zu einer wirklichen Mahlzeit; denn wir wissen, daß bis ins 2. Jahrhundert hinein das von Jesus gestiftete Bundesmahl im Anschluß an ein nicht von Jesus gestiftetes Abendessen gefeiert wurde [28]). Da nun aber auf jüdischem Boden jede beliebige gemeinsame Mahlzeit ein Brotbrechen genannt wurde, so entsteht immer wieder im einzelnen Fall die Frage, ob die weitere oder die engere Bedeutung des Brotbrechens am Platz sei. Im vorliegenden Fall ergibt sich die Entscheidung aus v. 46—47ᵃ. Die Hauptaussage lautet (auch nach *A* s. Forsch IX, 249. 338 Erl 10): „Sie nahmen Speise zu sich mit Freuden und in Herzenseinfalt“ [29]). Von den beiden voraufgehenden participialen Aussagen kann nur die letzte: *κλῶντες τε κατ᾽ οἶκον ἄρτον* eine Näherbestimmung hiezu bilden, nicht die erste: *καθ᾽ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ*, welcher vielmehr in chiastischer Satzordnung die Participialsätze *αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν* (v. 47ᵃ cf 5, 12—13. 42; Lc 24, 53 und oben S. 135) entsprechen. Es wird also unterschieden: B e t e i l i g u n g d e r G e m e i n d e g l i e d e r a n d e n t ä g l i c h e n G e b e t s g o t t e s d i e n s t e n d e s j ü d i s c h e n V o l k e s i m T e m p e l u n d g e m e i n s a m e M a h l z e i t e n d e r J ü n g e r i n v e r s c h i e d e n e n H ä u s e r n. Der distributive Sinn des *κατ᾽ οἶκον* [30]) ist hier auch dadurch gesichert, daß ein einziges Privathaus in christlichem Besitz, in welchem Hunderte oder gar Tausende von Personen sich zu gemeinsamen Mahlzeiten hätten vereinigen können, undenkbar ist. Andrerseits ist ebenso selbstverständlich, daß in allgemeinen Schilderungen wie diese nicht jedes Wort so gepreßt werden darf, als ob kein Tag vergangen wäre, an dem nicht sämtliche Christen zum Morgen- und Abendgebet im Tempel sich eingefunden hätten (Lc 2, 37). Die gemeinsamen Mahlzeiten aber in verschiedenen Häusern waren weder Abendmahlsfeiern noch Agapen mit Einschluß einer solchen. Nichts be-

---

[28]) 1 Kr 11, 17—34; Judae 12; Plin. ep. 96, 7 ad Traj. und dazu m. Ignatius v. Ant. S. 586; Skizzen³. S. 385.

[29]) Zu *μετελάμβανον τροφῆς* cf AG 27, 33. 34; auch *μετάλημψις* 1 Tm 4, 3 von gemeinem Essen und Trinken. — *ἀφελότης* in der Bibel nur hier; *ἀφελῶς* 1 Reg 22, 34 Lucian (die meisten Hss. der LXX *εὐστόχως* weniger glückliche Übersetzung). Ohne *καρδίας* könnte es auch von Einfachheit der Speisen verstanden werden. Wettstein vergleicht Aelian v. h. II, 18 *ἑστιαθείς ἀφελῶς καὶ μουσικῶς* im Gegensatz zu üppiger Bewirtung. Dagegen Lucian. Alexander 3 auch ohne *καρδίας* von Schlichtheit und Harmlosigkeit des Charakters: *χρηστότατος καὶ ἐπιεικέστατος καὶ προσέτι ἁπλοϊκώτατός τε καὶ ἀφελέστατος*. Zu *ἀγαλλίασις* von laut sich äußernder Freude AG 2, 26; 11, 27 *A*; 16, 34; Lc 1, 14. 44. 47; 10, 21.

[30]) AG 5, 42; *κατὰ (τοὺς) οἴκους* 8, 3; 20, 20. Der distributive Sinn bleibt auch an Stellen wie Rm 16, 5; 1 Kr 16, 19; Kl 4, 15 gewahrt, indem der Gegensatz zu anderen Häusern obwaltet, in welchen gleichfalls christliche Versammlungen stattfanden.

rechtigt zu der Annahme, daß die Muttergemeinde die für die fünfziger Jahre und die Folgezeit bezeugte heidenchristliche Sitte der sonntäglichen Feier der Eucharistie schon in ihren ersten Tagen bei sich eingeführt hätte. Unbezeugt und äußerst unwahrscheinlich ist schon, daß sie damals neben dem jüdischen Sabbath den christlichen Sonntag gottesdienstlich gefeiert habe [31]). Vollends undenkbar ist, daß sie die Eucharistie an jedem Sonntag oder gar, wenn man das *καθ' ἡμέραν* v. 46 auch auf das Brotbrechen beziehen wollte, alltäglich gefeiert haben. Nach dem ältesten Bericht über die Stiftung des Abendmahls 1 Kr 11, 25, aber auch nur nach diesem [32]) hat Jesus der Darreichung des Kelchs und der Gleichsetzung des Kelchs mit dem neuen Bund in seinem Blut noch die Anweisung hinzugefügt: *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Die Anweisung selbst lautet gleich mit derjenigen in bezug auf das Brot und kann nichts anderes bedeuten, als daß die Jünger ein solches Trinken aus einem mit Wein gefüllten Becher, wie sie es jetzt in Gegenwart und unter Anleitung Jesu tun, auch in Zukunft üben sollen und zwar zum Gedächtnis Jesu im Gegensatz zu den sämtlichen Handlungen des Passamahles, die zum Gedächtnis an die Erlösung Israels aus Ägypten dienten. Weniger deutlich scheinen die nur diesmal, nicht v. 24, eingeschobenen Worte *ὁσάκις ἐὰν πίνητε.* Wenn im AT zuweilen das subst. מִשְׁתֶּה LXX *πότος*, auch *δοχή* (Gen 19, 3; Esth 1, 3; 2, 18) nicht nur ein Trinkgelage, sondern auch ein Festmahl bedeutet, so hat doch das objektlose *πίνειν* niemals den Sinn von *ἐσθίειν καὶ πίνειν* und bedeutet auch niemals wie *κλᾶν ἄρτον* eine gemeinsame Mahlzeit einnehmen. Da andrerseits eine Anweisung an die Ap, wie die, jeden Becher Wasser oder Wein, den sie trinken, als einen Teil des von Jesus gestifteten neuen Bundesmahles zu sich zu nehmen oder dazu zu gestalten, offenbar sinnlos wäre, so fragt es sich, welches Objekt zu *πίνητε* zu ergänzen sei. Wenn niemand bestreiten kann, daß der Zusammenhang kein anderes darbietet als *τοῦτο τὸ ποτήριον*, so darf man auch nicht sagen: Jesus habe hiermit angeordnet, daß die Jüngerschaft in Zukunft den Abendmahlskelch zu seinem Gedächtnis trinken solle. Denn erstens ist das Trinken aus dem Abendmahlskelch an sich auch schon ein Trinken zum Gedächtnis Jesu und es kann denen, welche an diesem Trinken teilnehmen, nicht erst zugerufen werden: Tuet das zum Gedächtnis Jesu. Zweitens fiele dann jeder Anlaß zu der starken Betonung des Gegen-

[31]) Cf Skizzen³ S. 177—179. 353—356.

[32]) Dies würde auch gelten, wenn Lc 22, 19ᵇ—20 dem ursprünglichen Text angehörte, was doch unglaublich ist, cf zum Text und Sinn von Lc 22, 15—21 Bd. III³·⁴, 668—677, besonders Anm. 43. 44. 48. 49. Auf eine erschöpfende Auslegung von 1 Kr 11, 24—25 muß hier verzichtet werden.

satzes zum Passamahl durch *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμν.* statt *εἰς τὴν ἀνάμν. μου* weg, da ja selbstverständlich ein erst von Jesus neu gestiftetes Essen und Trinken nicht zum Gedächtnis an die Erlösung aus Ägypten dienen kann. Drittens aber kann das *τοῦτο τὸ ποτήριον* nur in demselben Sinn zu *πίνητε* ergänzt werden, welchen es in dem vorigen Satz hat. In diesem aber bedeutet es nicht den Abendmahlskelch, sondern das *ποτήριον τῆς εὐλογίας* (1 Kr 10, 16, hebr. כּוֹס הַבְּרָכָה) d. h. den dritten der Kelche, welche beim Passamahl und zwar nach Vollendung der eigentlichen Mahlzeit unter den Tischgenossen kreisten. Die Anordnung Jesu ging also dahin, daß die Jünger, welche selbstverständlich auch in Zukunft alljährlich das gesetzliche Passamahl nach den durch die Tradition festgeprägten Bräuchen mit einander feiern werden, jedesmal, wenn der 3. Becher herumgereicht wird, diesen Becher nicht sowohl zum Gedächtnis der Erlösung aus Ägypten, sondern zum Gedächtnis Jesu und der durch ihn bewirkten Erlösung trinken sollen. So hat es ohne Frage die Urgemeinde gehalten, und dies ist auch die Grundlage der christlichen Passafeier in der ältesten Heidenkirche, die in nichts anderem bestand als in einer Hochfeier der Eucharistie am Abend des 14. Nisan. Da es sich dabei in der Urgemeinde weder um einen täglichen, noch um einen sonntäglichen, sondern um einen jährlichen Kultusakt handelte, hatte Lc in dieser Schilderung des Lebens der ersten Gemeinde in den Tagen und Wochen, vielleicht auch Monaten nach Pfingsten keinen Anlaß, desselben zu gedenken.

Neben der fortgesetzten Belehrung durch die Ap, den häufigen gemeinsamen Mahlzeiten von Gruppen der Gemeindeglieder in einzelnen Häusern und der Beteiligung am jüdischen Tempelkultus wird als eine vierte Lebensäußerung des Gemeindegeistes 2, 44ᵇ—45 eine großartige Aufopferung des eigenen Besitzes seitens der wohlhabenden Gemeindeglieder zugunsten der Armen kurz erwähnt und aus Anlaß von verschiedenen Vorkommnissen auf diesem Gebiet (4, 36—5, 11) noch einmal genauer beschrieben 4, 32—35. Liest man v. 44 mit Einschluß der im Druck hervorgehobenen Worte *πάντες δὲ* (oder *τε*) *οἱ πιστεύοντες* (nicht *πιστεύσαντες*) *ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά*[33]), so ergibt sich der Satz:

[33]) S. Forsch IX, 248. Die von Hort, Nestle u. a. in den Text genommene LA *πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά* bedürfte angesichts ihrer sprachlichen und gedanklichen Unglaublichkeit einer ganz anderen Bezeugung, als sie für sich hat. Sollte *ἐπὶ τὸ αὐτό* im Sinn eines *ὁμοῦ* zu *πάντες* gezogen werden (= allesamt, insgesamt), so mußte es vor *οἱ πιστ.* stehen; wollte man es adverbiell mit *πιστ.* verbinden in dem Sinn, daß die Personen, von denen die folgenden Aussagen gelten sollen, als eine zu einem Haufen versammelte Menge (cf Mt 22, 34; AG 4, 26), also auch gleichzeitig gläubig geworden seien, so wäre dies erstens eine undeutliche und zwecklose Wiederholung dessen, was v. 41 viel verständlicher ausgedrückt ist; zweitens aber auch sachlich ganz unrichtig,

„Alle Gläubigen aber hielten zusammen und betrachteten alles als Gemeingut“. Ohne daß *ἔχειν* hier geradezu gleichbedeutend mit *ἡγεῖσθαι* oder *λογίζεσθαι* gebraucht oder als Latinismus für *habere* zu beurteilen wäre, nähert es sich doch dieser Bedeutung, drückt aber deutlicher als jene Begriffe aus, daß es sich dabei nicht um eine theoretische Beurteilung sondern zugleich um eine praktische Betätigung solcher Betrachtungsweise handelte [34]. Dies wäre ein wunderlich verschleiernder Ausdruck für Einführung der Gütergemeinschaft. Vollends ausgeschlossen ist diese Mißdeutung durch die weitere Aussage (v. 45) „Und sie verkauften ihre Besitztümer und was ihnen (sonst noch) gehörte und verteilten sie an alle, je nachdem einer dessen bedürftig war“ [35]. Der nicht völlig gedankenlose Leser sagt sich selbst, daß die Kraft des

---

da die folgenden Aussagen ja nicht von dem Zuwachs der 3000 am Pfingstfest Bekehrten, sondern von der ganzen Gemeinde, also auch von dem galiläischen Grundstock gelten (AG 1, 15; 2, 1. 7), deren Zugehörige lange vor jenen Neophyten und untereinander zu sehr verschiedenen Zeiten zum Glauben gelangt sind. Schon deshalb ist jedenfalls das viel besser bezeugte *πιστεύοντες* statt *πιστεύσαντες* zu lesen, welches letztere 4, 32 ebenso passend, wie hier unerträglich ist. Aber auch wenn man *πιστεύοντες* liest und *ἐπὶ τὸ αὐτό* zum folgenden zieht, bleibt dieser Text unmöglich; denn es würde sich die Aussage ergeben, daß die sämtlichen Christen Jerusalems als eine zu einem Haufen vereinigte Menge (cf AG 4, 26; Mt 22, 34), gleichsam wie ein Mann alles gemein hatten und ihre Besitztümer und Habseligkeiten verkauften. Das wäre keine freiwillige Aufopferung des Vermögens seitens einzelner Gemeindeglieder, sondern eine nur durch Gemeindebeschluß herbeizuführende Aufhebung jedes Privateigentums, und es hätte von diesem Augenblick an weder Arme gegeben, die der Unterstützung bedürftig waren, noch Reiche, die etwas zu deren Unterstützung hätten beitragen können. Eben dies aber ist durch die schon oben (S. 133 A 17) hervorgehobene beharrliche Anwendung der imperfektischen Formen in v. 44—47 ausgeschlossen. Endlich wäre die in *πάντες* liegende Hyperbel bei diesem Text, mag man *πιστεύοντες* oder *πιστεύσαντες* bevorzugen, unerträglich; denn wenn schon überall in der Welt der Reichen weniger sind als der Armen, so versteht sich erst recht von selbst, daß die Haus- und Grundbesitzer in der Urgemeinde nur eine Minderheit bildeten, die Lc nicht mit *πάντες οἱ πιστεύ.* bezeichnen konnte.

[34]) Cf Lc 14, 18. 19 *ἔχε με παρῃτημένον*, Phl 2, 29; Phlm 17. Auch AG 13, 5 ist nicht gemeint, daß Marcus ein Bedienter des Pl und des Barnabas war, sondern daß diese ihn als ihren Gehilfen in der Predigt verwendeten. Ähnlich auch *ἔχειν* mit *ὡς* Mt 14, 5; 21, 26 (anders ausgedrückt Mr 11, 32 und vollends Lc 20, 6), so auch *ἡγεῖσθαι* 2 Th 3, 15.

[35]) Über den zugrunde gelegten Text s. vorhin A 33. — *κτήματα* wird nach 4, 37 von Grundstücken und Häusern zu verstehen sein (cf 5, 1 *κτῆμα* = 5, 3. 8 *χωρίον*), *ὑπάρξεις* (= *τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν* oder *αὐτοῖς* AG 4, 32; Lc 8, 3; 11, 21; 12, 15. 32) von anderen verkäuflichen Habseligkeiten, obwohl *ὕπαρξις* an sich auch einen Acker bezeichnen kann cf AG 4, 37. Je weniger scharf beide Begriffe auseinander zu halten sind, um so weniger ist daran zu denken, das zweimalige *καί* von beiden Worten als ein „sowohl — als auch“ und das Ganze als eine Exposition des *εἶχον ἅπαντα κοινά* aufzufassen. Nach der Schreibweise des Lc (cf v. 46—47) würde eine solche durch *πιπράσκοντες καὶ διαμερίζοντες* gekennzeichnet sein.

πάντες an der Spitze von v. 44 allmählich erlischt, und daß als Subjekt der Aussage v. 45ᵃ nur die sicherlich nicht zahlreichen Besitzer von Häusern, Gärten und Äckern innerhalb der Muttergemeinde zu denken sind und ebenso unter den durch *πᾶσιν* bezeichneten Empfängern von Unterstützungen nur diejenigen Gemeindeglieder zu verstehen sind, welche nicht aus eigenen Mitteln ihren Unterhalt zu bestreiten vermochten. Endlich verbürgt die schon oben S. 133 A 17 gewürdigte beharrliche Anwendung des Imperf. in v. 45 wie in v. 44 und 46—47, daß hier nicht von einer einmaligen und damit ein für allemal erledigten Einführung der Gütergemeinschaft die Rede ist, sondern von wiederholt vorkommenden und eine Zeitlang andauernden großherzigen Betätigungen opferfreudiger Nächstenliebe seitens der besitzenden Klasse, und andrerseits nicht von einer einmaligen Abfindung der Unterstützungsbedürftigen durch ein Geldgeschenk, sondern von einer fortdauernden, je nach den Verhältnissen der einzelnen Person und je nach der augenblicklichen Notlage eingerichteten Armenpflege. Wie die Wohlhabenden durch Verkauf eines Hauses oder Ackers und durch Hingabe des dafür eingenommenen Kaufgeldes nicht zu unterstützungsbedürftigen Armen zu werden brauchten, so hörten die Armen durch die ihnen zugewandte Pflege nicht auf, weiterer Unterstützung bald mehr bald weniger bedürftig zu sein. Alles dies geht noch deutlicher aus 4, 32—35 hervor.

Nachdem 4, 31 von der fortgesetzten geisterfüllten und freimütigen Bezeugung ihres Glaubens nicht nur seitens der Ap, sondern der Gemeinde gesagt ist, folgt eine etwas ausführlichere Beschreibung des Gemeindelebens. Während *B* (v. 32ᵃ) sich in bezug auf das innere Leben an den Worten genügen läßt: „Es hatte aber die Menge der Gläubigen nur e i n Herz und (eine) Seele“, bietet *A* folgenden reicheren, aber auch sehr eigenartigen Text: *τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ψυχὴ μία καὶ νοῦς εἷς, καὶ οὐκ ἦν διάκρισις ἐν αὐτοῖς οὐδεμία.* Während *B*'s *καρδία καὶ ψυχὴ μία* aussieht wie eine pleonastische Verbindung der beiden verschiedenen Wörter, womit LXX 1 Chr 12, 38 und 2 Chr 30, 12 לֵב אֶחָד übersetzt, läßt *A* sich an *ψυχή* genügen, womit LXX 1 Sam 18, 1—4 an einer Stelle, die unserem Erzähler vorgeschwebt haben mag [36]), נֶפֶשׁ wiedergibt. Damit aber verbindet *A* das begrifflich selbständige *νοῦς εἷς*. Während Seele und Herz vorwiegend als Sitz der Gesinnung und des Gefühls vorgestellt werden, bezeichnet *νοῦς* ebenso überwiegend den nach außen gerichteten, urteilenden

[36]) Die Erinnerung an die dortige Beschreibung des Freundschaftsbundes zwischen David und Jonathan liegt um so näher, da dort v. 4 als Beweis für die Innigkeit desselben berichtet wird, daß der Königssohn sich seines Rocks und Mantels, seines Schwerts und Bogens entäußerte und alles dem Bauernsohn zu eigen gab. — Luther hat an den citirten atl. Stellen überall „Herz“ gebraucht.

Verstand[37]). Die Einigkeit des *νοῦς* in Verbindung mit der Einigkeit der *ψυχή* hatte zur Folge, daß es keinerlei Zwistigkeiten und Zänkereien[38]) unter den Gemeindegliedern gab cf 1 Kr 1, 10 bis 12. Man sollte nicht verkennen, daß durch diesen Text noch besser als durch den auch hier wieder verkürzten Text von *B* die folgende Aussage vorbereitet ist: „Und auch nicht einer sagte von etwas, das ihm gehörte, daß es sein eigen sei, sondern es war ihnen alles gemein". Was 2, 44 in das *εἶχον ἅπαντα κοινά* zusammengefaßt war: die Betrachtung des Eigenbesitzes als Gemeingut und die Betätigung dieser Gesinnung bei sich bietender Veranlassung, ist hier auf einen negativen und einen positiven Satz verteilt, zugleich aber in seine untrennbare Einheit zusammengefaßt, indem das „alles miteinander gemein haben" durch *ἀλλά* als das gerade Gegenteil zu dem „reden von seinem Vermögen als Eigenbesitz" dargestellt wird. Ehe aber die tatsächliche Aufopferung zugunsten der Armen durch Beschreibung des dabei beobachteten äußeren Verfahrens v. 34f. veranschaulicht wird, schiebt sich (v. 33) der Satz ein: „Und mit großer Kraft legten die Ap das Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesus ab, und Gottes Gnade ruhte auf ihnen allen"[39]). Der Artikel vor *μαρτύριον* bezeichnet die Bezeugung der Auferstehung Jesu als Erfüllung der den Ap obliegenden Pflicht (1, 8. 22). Nach dem Zusammenhang aber mitten in einer Beschreibung der großartigen Betätigung der Bruderliebe seitens der besitzenden Gemeindeglieder gegen die bedürftigen (v. 31 und 33) ist dies schwerlich zu verstehen von der apostolischen Predigt an die noch außerhalb der Gemeinde stehenden Juden, eine Auffassung, die dazu nötigen würde, die zweite Hälfte des Satzes dahin zu verstehen, daß die Missionspredigt sämtlicher Ap durch die Gnade Gottes mit gutem Erfolg gesegnet worden sei, was sich übel damit vertragen würde, daß bis AG 5, 11 jede Andeutung davon fehlt, daß außer Pt und dem neben ihm genannten Jo (c. 3, 1—23) irgend ein anderer Ap als Prediger vor dem Volk oder Zeuge von der Auferstehung vor dem Synedrium aufgetreten sei. Dagegen war an der Spitze der parallelen Schilderung 2, 42—47 von der innergemeindlichen Lehre der Ap insgesamt als einer Quelle des äußeren und inneren Gedeihens der Gläubiggewordenen gesagt. Nur die Förderung der rasch wachsenden Menge der sich Bekehrenden durch die innergemeind-

[37]) Cf zu *καρδία* Lc 10, 27; 12, 34; 24, 32; AG 2, 26. 37. 46; 7, 54; 14, 17, zu *ψυχή* Lc 1, 46; 2, 35; AG 2, 43; 14, 2; 15, 24; besonders Eph 6, 6; Phl 1, 27; zu *νοῦς* Lc 24, 45; Rm 1, 28; 7, 23, besonders 1 Kr 1, 10.

[38]) Diese Bedeutung gewinnt *διάκρισις* (cf Rm 14, 1 Bd VI, 569 A 100) von *διακρίνεσθαι πρός τινα* im Sinn von „mit jemand rechten, als Ankläger gegen ihn auftreten" AG 11, 2; Judae 9; Ez 20, 35f. (cf Ez 17, 20; 2 Sam 19, 10).

[39]) Derselbe Ausdruck Lc 2, 40; zur Sache cf AG 11, 23; 13, 43.

liche Lehrtätigkeit der Ap kann daher auch 4, 33 gemeint sein. Auch dieses Lehren der Ap hatte immer wieder die Auferstehung Jesu zum Mittelpunkt, und die dadurch erzielte Befestigung der Neubekehrten in der ihnen widerfahrenen Gnade Gottes stimmte die ganze Gemeinde so freudig und willig zu so reichlicher Betätigung der Bruderliebe an den von Haus aus unter dem Druck äußerlicher Not leidenden Gemeindegliedern (cf 2 Kr 8, 1—9; 9, 8—14; 1 Pt 1, 3—9. 22). Als ein Beweis für die über der ganzen Gemeinde waltende Gnade Gottes wird angeführt, daß kein des Notwendigen Ermangelnder in ihr vorhanden war[40]). Das 2, 45 unbestimmte Subjekt dieser Wohltätigkeit wird hier durch *ὅσοι κτήτορες ἦσαν χωρίων καὶ οἰκιῶν* bestimmt, und ebenso wird 4, 35 über die Verwendung der aus dem Verkauf der Grundstücke gewonnenen Geldsummen Aufklärung gegeben. Indem die bisherigen Besitzer und nunmehrigen Verkäufer der Grundstücke den dafür erhaltenen Kaufpreis zu den Füßen der Ap niederlegten, war diesen die freie Verfügung darüber überlassen (cf auch 4, 37—5, 9; 6, 2). Das daran anschließende *διεδίδετο δὲ ἑκάστῳ*[41]), *καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν* berechtigt aber zu der Annahme, daß die Überbringung der Unterstützungen in die Häuser der Bedürftigen nicht Sache der Ap war, sondern untergeordneten Personen, etwa den 5, 6. 10 erwähnten jungen Leuten übertragen wurde. Daß es sich bei alle dem durchaus nicht um Aufhebung der freien Verfügung der Wohlhabenden über ihre Besitztümer oder gar um Einführung einer allgemeinen Gütergemeinschaft gehandelt hat, beweisen ferner auch noch die Beispiele 4, 37—5, 10 verglichen mit 12, 12. Was Lc wirklich über die Sache berichtet, ist bewundernswert genug, und jeder hört aus beiden Schilderungen des Gemeindelebens jener ersten Tage heraus, daß er, der im weiteren Verlauf der AG über so manche in der Christenheit ausgebrochene Zwistigkeiten und auch über Beispiele von Geldgier und Heuchelei zu berichten hat, nicht ohne Wehmut auf jene Tage der Eintracht und der ersten Liebe zurückblickt.

---

[40]) Erkennt man für *A* *ὑπῆρχεν* vor *ἐν αὐτοῖς* als urspr. an, so muß man auch mit D *ἦσαν* vor *χωρίων* gelten lassen und das *ὑπῆρχον*, welches die 1. Hand in D hinter *οἰκιῶν* geschrieben, die 2. als unecht punktiert hat, als Beimischung aus *B* ansehen. Die große Vorliebe des Lc für *ὑπάρχειν* (15 mal im Ev, 25 mal in AG) konnte so weit nicht gehen, *ὑπ.* außer v. 32 und 37 auch noch zweimal v. 34 zu schreiben. Die Unechtheit des zweiten beweist auch die von d abweichende Stellung derselben in D. s. Forsch IX, 258 gegen Tschd. Apparat. — Nach den vielen Belegen für *κτήτωρ* (in der Bibel nur hier) aus späteren Schriftstellern bei Wettstein scheint das Wort besonders in Antiochien als Bezeichnung der Hausbesitzer im Gegensatz zu den übrigen Einwohnern sehr gebräuchlich gewesen zu sein. — Berl. ägypt. Urk. nr. 253, 13 von der Hausbesitzerin im Gegensatz zum Mieter *σὲ τὴν κτήτορα*.

[41]) Die individuelle Behandlung der einzelnen Fälle wird in *A* durch das echt lucanische *ἑνὶ* (om *B*) *ἑκάστῳ* noch besonders hervorgehoben.

5. Die zweite Predigt des Petrus 2, 47b—3, 26.

Schon durch die Worte *καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν*[42]), welche die erste Schilderung des fröhlichen und friedlichen Gemeindelebens abschließen, wird der Übergang zu einer Darstellung des sich weiter entwickelnden Verhältnisses der Gemeinde zur übrigen Bevölkerung Jerusalems vorbereitet. Die Gunst bei der ganzen Masse des Volks, deren die Gemeinde sich erfreute (2, 47a cf 4, 33 s. vorhin A 39), ließ ein weiteres Anwachsen der Gemeinde erwarten. Aber nicht der Volksgunst, sondern dem Herrn[43]) wird es zugeschrieben, daß Tag für Tag diejenigen, die sich retten ließen[44]), der Gemeinde beitraten. Von den hinter *καθ' ἡμέραν* folgenden Worten gibt die Überlieferung auf den ersten Blick ein ganz verwirrendes Bild (Forsch IX, 338f. Erl. 11). Das glänzend bezeugte, ursprünglich räumlich gedachte und die Gleichzeitigkeit des gesamten, im Prädikat ausgedrückten Geschehens fordernde *ἐπὶ τὸ αὐτό*[45]) paßt erstens nicht zu *καθ' ἡμέραν*, welches ausdrückt, daß es sich um ein an vielen verschiedenen Tagen sich wiederholendes Geschehen handelt, wozu allein auch das Imperf. *προσετίθει* paßt. Zweitens paßt *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* nicht zu der ganzen Aussage, die ja nicht von einer Versammlung der Gläubigen an einem Ort auf Erden handelt, sondern von einem innerlichen Wirken Jesu auf die für die Predigt der Ap Empfänglichen, infolge dessen sie der Gemeinde beitraten. Drittens bedarf *προσετίθει* noch viel weniger als das passive *προστίθεσθαι* einer solchen Näherbestimmung[46]), da sich von selbst versteht, daß der Herr die Menschen zu nichts anderem hinzufügte, als zu seiner Gemeinde, deren gemeinsames Leben v. 42—47a mit so lebhaften Farben geschildert war. Man könnte daher an der Echtheit sowohl von *τῇ ἐκκλησίᾳ* (EP) oder *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* (Dd sy1. 2) als von *ἐπὶ τὸ αὐτό* zweifeln.

---

[42]) Die nur durch Dd bezeugte LA *κόσμον* statt *λαόν* widerspricht dem Stil nicht nur des Lc, sondern auch der anderen Evv (Jo 12, 19 reden die Pharisäer) cf dagegen AG 3, 9. 11; 4, 1. 2. 21; 5, 13. 26, auch Forsch IX, 338 Erl 10.

[43]) Wie überall in der AG ist das sonst durch nichts näher bestimmte *ὁ κύριος* = Jesus, im Unterschied von artikellosem *κύριος* = Jahweh. Ausnahmen würden bilden 3, 19; 12, 11, wenn nicht an beiden Stellen (jedenfalls 12, 11, cf v. 7. 23) der Artikel vor *κυρίου* zu streichen wäre. Cf *ἀπὸ προσώπου κυρίου* Jer. 4, 26; Haggai 2, 12; Ps 96, 13 im Unterschied von *ἀπὸ προσ. τοῦ θεοῦ* Ps 68, 3; Kohel 3, 13.

[44]) Zu *τοὺς σωζομένους* cf 2, 40, *τοὺς πιστεύοντας* 2, 44; 1 Kr 1, 18. 21; 2 Kr 2, 15 opp. *οἱ ἀπολλύμενοι.*

[45]) AG 1, 15; 2, 1; 1 Kr 7, 5 mit *εἶναι*, AG 4, 26; 2 Sam 10, 15 v. l. *κατὰ τὸ αὐτό* mit *συνάγεσθαι*, Jos 9, 2 mit *συνέρχεσθαι*, ebenso *εἰς τ' αὐτό* Joseph. bell. II, 17, 3 in., endlich auch Lc 17, 35 *ἔσονται δύο ἀλήθουσαι ἐπὶ τὸ αὐτό*, wo das „mit einander am gleichen Platz" nicht zu *ἦσαν*, sondern zu *ἀλήθουσαι* gehört.

[46]) Cf 2, 41 *προσετέθησαν* ohne das 5, 14; 11, 24, hinzutretende *τῷ κυρίῳ*.

In der Tat ist doch *τῇ ἐκκλησίᾳ* zwar entbehrlich, aber erträglich, und nur die in D vorliegende Verbindung von *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* mit vorangehendem *ἐπὶ τὸ αὐτό* auch der Wortfolge wegen unmöglich. Dagegen ist *ἐπὶ τὸ αὐτό* in der vorherrschenden Überlieferung nur an falsche Stelle geraten. Alles ist in Ordnung, wenn man mit guten Zeugen[47]) liest (2, 47^b): *ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ᾽ ἡμέραν τῇ ἐκκλησίᾳ.* (3, 1) *Ἐπὶ τὸ αὐτὸ δὲ Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερὸν κτλ.* d. h. „Mit einander aber gingen Pt und Jo zum Tempel hinauf". Wie zwei gleichzeitig an einer Handmühle beschäftigte Mägde oder zwei auf einem Bette liegende Menschen (cf Lc 17, 35), enge miteinander verbunden, gehen diese beiden Ap zum Gebetsgottesdienst in den Tempel. Während bis dahin Pt allein der Wortführer war, sowohl innerhalb der Jüngerschaft als beim Hinaustreten in die Öffentlichkeit (1, 15; 2, 14. 37), erscheinen von da an Pt und Jo als ein unzertrennliches Paar. Pt bleibt der Wortführer, aber es werden beide Ap immer wieder, ohne daß die Deutlichkeit es erforderte, nebeneinander mit Namen genannt (3, 3. 4. 11; 4, 13, 19; 8, 14), wie sie auch schon AG 1, 13 abweichend von den drei synoptischen Apostelverzeichnissen als ein Paar zusammengestellt sind und in der Geschichte des letzten Passamahls Jesu nur Lc 22, 8, nicht Mt 26, 18f. mit Zahl und Namen genannt werden, auch von Mc 14, 13 nur die Zahl, nicht die Namen. Cf dagegen auch Jo 13, 22f.; 20, 2—10; 21, 7. 20). Die gleiche Betrachtungsweise zeigt das mit Betonung vorangestellte *ἐπὶ τὸ αὐτό*, welches hier bei richtiger Satzabteilung genau dieselbe Bedeutung hat, wie in der Bibel nur noch Lc 17, 35. Um die 9. Stunde d. h. um 3 Uhr nachmittags gehen die Ap aus dem Stadtteil, in dem sie wohnten, zu dem höher gelegenen Tempel hinauf. Indem diese Stunde sofort als Gebetsstunde bezeichnet wird, ist auch bereits gesagt, daß sie sich dorthin begaben, um an dem Opfer- und Gebetsgottesdienst teilzunehmen, welcher während des letzten Jahrhunderts vor der Zerstörung des Tempels um eben

[47]) EP Cat. III, 57, 17, sy^2 ebenso mit unwesentlichen Freiheiten auch sy^1. Dies ist aber nicht nur der Text Δ, sondern der einzige dem Lc zuzutrauende Text. Die häufige Verwendung von *ἐπὶ τὸ αὐτό* an Stellen, wo es sich um ein Beisammensein oder Zusammenkommen Vieler handelt (cf A 45 u. 46) wird die Hauptursache der früh verbreiteten falschen Satzordnung sein. Bei D kommt dazu noch dessen Neigung zur Textmischung. Außerdem steht derselbe, wie an vielen anderen Stellen, unter dem Einfluß einer alten Perikopenteilung, wie sein Text von 3, 1 *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις Πέτρος κτλ.* zeigt. Endlich legt er, wie auch sonst, einige Kenntnis jüdischer Verhältnisse bzw. hebräischer Worte an den Tag durch Einschiebung des adverbiellen *τὸ δειλινόν* (Lev 6, 13; Dan Susanna v. 7 LXX) hinter *ἱερόν*. Cf Bd I^4, 714 A 86 zu Mt 27, 46; N. kirchl. Ztschr. 1908 S. 39 zu Jo 11, 54. — Mit 3, 2 (letzte Worte) — 4, 18 tritt der cod. Flor. als sicherster Zeuge für lt^1 ein.

diese Zeit stattfand[48]). Das Ziel ihres Ganges war demnach der Vorhof der Männer unmittelbar vor dem im Priestervorhof stehenden Brandopferaltar angesichts des Eingangs ins Tempelhaus, wo das Volk am Nachmittag ebenso wie in dem entsprechenden Morgengottesdienst betend versammelt war, während der diensttuende Priester im Tempelhaus am goldenen Räucheraltar räucherte cf Lc 1, 10. 21 f. Nicht *ἀνέβησαν*, sondern *ἀνέβαινον*, was auch die lat. und syr. Übersetzer genau wiedergegeben, schreibt Lc korrekter Weise, denn die Handlung des Tempelbesuches war noch keineswegs vollendet, als sie mit dem lahmen Mann zusammentrafen[49]), welcher, selbstverständlich auf einer Bahre (cf Jo 5, 6—9; AG 5, 15), zu dem Platz am „schönen Tore“ getragen wurde, wohin er sich täglich tragen ließ, um von den durch dieses Tor zum Heiligtum (*τὸ ἱερόν*) Hineingehenden Almosen zu erbitten (v. 2. 10). Noch saß er nicht dort, sondern befand sich erst auf dem Wege dahin; er wurde eben jetzt dahin getragen, was wiederum korrekt durch das Imperf. *ἐβαστάζετο* ausgedrückt ist. Da die Ap dem gleichen Ziel zustrebten, wie er, aber schneller aus der Stelle gekommen sein werden, wie die Tragbahre mit dem lahmen Mann, so ergibt sich die Vorstellung, daß Pt und Jo die Träger eingeholt haben und in demselben Augenblick von dem lahmen Bettler angesprochen wurden. Wie die Volksmenge den Lahmen nach seiner Heilung sofort als den täglich an der schönen Tür sitzenden Bettler wiedererkennt (v. 10; 4, 21 f.), so mögen auch die Ap, die ja ebenso regelmäßige Besucher des Tempels waren (2, 46), wie der Bettler, ihn erkannt haben und nicht minder er die Ap. Da nun die Gunst bei allem Volk, deren sich die Gemeinde damals erfreute, nicht zum wenigsten durch die großartige Wohltätigkeit veranlaßt war, welche die Jünger durch die Hände der Ap an

[48]) Jos. ant. XIV, 4, 3 vom Morgenopfer und Abendopfer im Tempeldienst *δὶς τῆς ἡμέρας πρωῒ καὶ περὶ ἐνάτην ὥραν*, was der gesetzlichen Bestimmung Ex 30, 7f; Lev 6, 13 (*πρωῒ . . τὸ δειλινόν* [בָּעֶרֶב]) nicht genau entspricht cf c. Apion II, 8, 105 (nur lat. erhalten: *mane . . . . et meridie*); Mischna Pesachim V, 1. Neben der nicht mehr der Praxis entsprechenden Benennung als Abendopfer und Abendgebet war auch תְּפִלַּת מִנְחָה üblich. Über das Morgengebet bei Tagesanbruch werden wir durch Lc 1, 8—12 unterrichtet. Der Tempelgottesdienst kannte nur diese zwei das Rauchopfer im Heiligtum einschließenden Gebetsstunden, an deren übliche Zeiten aber auch die häusliche Gebetssitte, wie man unter anderem aus AG 10, 3. 30 sieht, schon vor der Zerstörung des Tempels vielfach sich anschloß. Für die Zeit nach dem J. 70 s. Wünsche, Der jerus. Talmud S. 13 (Anknüpfung an Dan 6, 11 u. Ps. 55, 18). S. 14 (Morgen- und Abendgebet im Anschluß an das 2malige Thamid im Tempel, das Nachtgebet, selbständige Verfügung, von Gamaliel II für ebenso pflichtmäßig erklärt). Gegen unrichtige Vermischung der Gebetszeiten im Tempel mit den 3 Gebetszeiten im Privatleben cf Schürer II[4], 350, überhaupt S. 342—356.

[49]) Das Unerwartete der Begegnung wird in A durch ein *ἰδού* vor *τὶς ἀνήρ* v. 2 nur noch deutlicher gemacht.

den Bedürftigen übten (2, 44—47; 4, 32—35), so begreift sich, daß der Bettler nicht abwartete, bis er an der Eingangspforte abgesetzt war, sondern die Gelegenheit benutzte, zwei von den Leitern der durch ihre soziale Fürsorge so ausgezeichneten Gemeinde, die seines Weges daher kamen, um eine milde Gabe zu bitten. Warum er sein Bettlergewerbe in der Regel an der „schönen Tempeltür" betrieb, sagt Lc v. 2 deutlich genug. Es war der Haupteingang in das Heiligtum für die Masse der jüdischen Tempelbesucher. Es ist darum auch kaum zu bezweifeln, daß es dasselbe Tor war, vor welchem jener Blindgeborene bettelnd zu sitzen pflegte, dem Jesus wenige Monate früher, da er eines Tages den Tempel verließ, das Gesicht schenkte (Jo 8, 59; 9, 1. 8f. 21). Wo Lc dieses Tor zum ersten Mal erwähnt (v. 2), bezeichnet er es durch *τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην ὡραίαν*, gibt also dies Attribut als eine damals gebräuchliche Benennung desselben (cf 6, 9; Jo 5, 2) und legt diese (v. 10) gewissermaßen auch dem Volk in den Mund, nur *πύλη* statt *θύρα* setzend; ähnlich wie er bei der ersten Erwähnung der Halle Salomos 3, 11 schreibt *τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος*, 5, 12 dasselbe ohne *καλουμένῃ*. Es könnte daher befremden, daß in den alten Beschreibungen des Tempels bei Josephus und im Talmud der Name „schönes Tor" nicht vorkommt. Dies erscheint aber bedeutungslos, wenn man beachtet, das Josephus von keinem einzigen der in das eigentliche Heiligtum führenden Tore, die er aufzählt, einen Namen angibt, wohl dagegen eines dieser Tore als das alle anderen an Schönheit und Kostbarkeit übertreffende beschreibt (bell. V, 5, 3), und zwar so, daß man darin sofort dasjenige erkennt, welches in der talmudischen Literatur ziemlich häufig nach dem Stifter der aus massivem „korinthischen Erz" hergestellten großen Türflügel, einem alexandrinischen Juden, „das Tor des Nikanor" genannt wird, daneben aber ebenso wie bei Josephus gelegentlich auch „das östliche Tor" [50]). Es war dies die einzige von Osten her aus dem die sämtlichen Tempelgebäude umgebenden profanen Raum in das Heiligtum (*τὸ ἱερόν*), zunächst in den Weibervorhof und durch diesen hindurch in den Vorhof der Männer einführende Eingangspforte. Aus dem äußeren Vorhof und zwar aus dem durch einen aus Steinen hergestellten Zaun (den sog. S o r e g) gegen Süden abgesperrten Teil dieses Vorhofs, also aus dem nördlichen, zwischen der Halle Salomos im

[50]) E. Schürer's Abh. in der Ztschr. für ntl. Wiss. 1906 S. 51—68 cf auch seine Jüd. Gesch. II⁴, 165. 342f. hat die hier nicht zu umgehenden topographischen Fragen nur teilweise befriedigend beantwortet. Ein Exkurs III, in welchem ich um so mehr glaubte die Sache noch einmal eingehend untersuchen zu sollen, da ich selbst Forsch IX, 251 mich von unrichtigen Voraussetzungen nicht ganz freigehalten habe, ist bis heute noch nicht gedruckt. Auch andere Angaben der AG über den Tempel sollten dort im Zusammenhang mit der Einzelfrage beleuchtet werden.

Osten und den Tempelgebäuden im Westen gelegenen Teil des äußeren Vorhofs gelangten die Israeliten auf einer 14 stufigen Treppe zu einer die Tempelgebäude im Süden, Osten und Norden umfassenden, in baulicher Beziehung zum *ἱερόν* gehörigen, in ritueller Beziehung profanen Galerie (dem sogenannten חֵיל) von wenig mehr als 5 Meter Breite, sodann auf einer kleinen 5 stufigen Treppe zum Tor des Nikanor, ebenso wie im Norden und Süden zu den auf diesen Seiten gelegenen 8 Toren. Durch das prachtvollste dieser Tore mit einem Haupteingang in der Mitte und zwei kleineren Eingängen zur Rechten und Linken desselben mußten alle Israeliten beiderlei Geschlechts in das Heiligtum eintreten, die an dem täglichen Gebets- und Opferdienst bei Tagesanbruch und am Nachmittag teilnehmen wollten. Da war der richtige Platz für die Bettler und die 9. Stunde eine der beiden am meisten versprechenden Zeiten. Der Lahme, der an der schönen Türe sitzend um Almosen zu bitten pflegte, also wohl weniger hilfsbedürftig war, als jener Kranke am Teich Bethesda (Jo 5, 3—7), bedurfte doch angesichts der erwähnten 19 Treppenstufen und des Gedränges der schon auf dem Wege dahin zur Gebetsstunde zusammenströmenden Menschenmenge der Beihilfe mitleidiger Menschen, die ihn, ohne Frage auf einer Tragbahre, dahin trugen. Wenn nun AG 3, 3 von ihm gesagt wird: *ὅς ἰδὼν Πέτρον καὶ Ἰωάνην μέλλοντας εἰσιέναι εἰς τὸ ἱερὸν ἠρώτα ἐλεημοσύνην λαβεῖν*[51]), so ergibt sich, daß die Begegnung mit den Ap und die sofortige Heilung schon vor der Ankunft der Ap und des Lahmen am schönen Tor erfolgt ist. Da er jene erblickt, spricht er sie an. Wie lange vorher und somit auch, an welchem Punkt der äußeren Vorhöfe dies geschah, läßt sich dem in zeitlicher Beziehung sehr dehnbaren Begriff des *μέλλειν εἰσιέναι* nicht entnehmen, ist aber auch unwichtig zu wissen.

Nachdem Pt die Bitte des Lahmen um ein Almosen durch die Aufforderung, ihn und seinen Gefährten anzublicken, erwidert hat (v. 4), und dieser, noch immer in der Erwartung, nichts anderes als ein Almosen von ihnen zu empfangen, der Aufforderung ge-

[51]) *A* gibt statt dessen: *οὗτος ἀτενίσας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, ἰδὼν Πέτρον κ. Ἰω . . . . ἠρώτα αὐτοὺς ἐλεημοσύνην* d. h. „als dieser Pt und Joh. erblickte, richtete er seinen Blick fest auf sie und bat sie um ein Almosen". Da ist wieder eine stilistisch einigermaßen unbehilfliche, aber überaus lebensvolle Darstellung, welche dem Streben nach Kürzung in *B* um so leichter zum Opfer fiel, weil in v. 4ᵇ erst noch die Aufforderung des Pt folgt, ihn und Joh. anzublicken und zwar in *A* mit dem Zusatz *καὶ ἀτένισον* hinter *βλέψον* und sofort wieder v. 5 *ἠτένισεν* hinter *ἐπεῖχεν*, eine allzu häufige, stilistische unschöne Wiederholung eines Lieblingswortes des Lc, im Ev 2 mal [4, 20 mit entbehrlicher Erwähnung der Augen], 10 mal in der AG, sonst nur noch 2 mal bei Pl. Eine Empfindung davon verrät Lc selbst, indem er v. 4ᵃ zur Abwechselung *ἐμβλέψας* schrieb, was er erst in *B* durch *ἀτενίσας* ersetzte s. Forsch IX, 36. 249 f.

folgt ist (v. 5), spricht Pt zu ihm die großen, bei uns fast zum Sprichwort gewordenen Worte (v. 6). Er sagt damit, wie jeder sofort erkennt, nicht etwa, daß er bedauere, weder große noch kleine Münze in seinem als Geldbörse dienenden Gürtel zu haben [52]), sondern in dem Bewußtsein, daß er viel Größeres ihm zu bieten habe und sofort im Namen des Messias Jesus von Nazareth geben werde, sagt er, daß er überhaupt weder Gold noch Silber besitze. Die Galiläer hatten alles, was sie in der Heimat besaßen, längst aufgegeben, um in die Gefolgschaft und den Dienst Jesu einzutreten (Mt 19, 27) und besaßen in Jerus. nichts, was sie wie andere Jünger zugunsten der bedürftigen Brüder hätten in Geld umsetzen können. Was sie aber von Jesus empfangen hatten: das Ev und die Macht über allerlei auf die leibliche und die geistige Natur ihrer Mitmenschen schädlich wirkende Kräfte (Lc 9, 1. 6; 10, 17—20), das gaben sie willig und reichlich. Dem Beispiel des Meisters folgend, wendet sich Pt zunächst an die Willenskraft des Lahmen durch die Aufforderung, statt sich weiterhin tragen zu lassen, sich von seiner Tragbahre zu erheben und sich auf eigene Füße zu stellen (v. 6^b^), zugleich aber faßt er ihn an der rechten Hand und hilft ihm, sich aufzurichten. Die sofort eintretende Heilung kommt zustande durch ein Zusammenwirken des willenskräftigen Glaubens des Pt und des von ihm angeregten Willens des Lahmen. Trotz der großen Verworrenheit der Textüberlieferung [53]) in v. 7—8 ist der Hergang von *A* und *B* in allem wesentlichen deutlich dargestellt. Nach *A*, wie ich ihn wiederherzustellen versuchte, wird (v. 7^b^) zuerst gesagt, daß infolge des Wortes und des Handgriffs des Pt der Lahme sich aufstellte, und dann erst, was sich dabei herausstellte, hinzugefügt, daß seine Füße und Knöchel [54]) fest wurden oder geworden waren; und endlich

[52]) Cf Mt 10, 9; Lc 9, 3. — Zu *οὐχ ὑπάρχει μοι* cf 2, 30; 4, 32. 37; 28, 7. Schon Chrys. IX, 64 bemerkt zutreffend: Pt sage nicht *„οὐκ ἔχω ἐνταῦθα"*, *οἷα ἡμεῖς λέγομεν*, *ἀλλ' „ὅλως οὐκ ἔχω"*.

[53]) *A* hat mehrere entbehrliche, teilweise aber malerisch wirkende Worte, die in *B* weggefallen sind: v. 6 *πρὸς αὐτόν* hinter *Πέτρος* und *ἔγειρε καί* vor *περιπάτει* (cf Lc 5, 23. 24; 6, 8; 8, 54), v. 7 *αὐτοῦ* hinter *χειρός* und *ἐστάθη καί* vor *ἐστερεώθησαν* (*σταθῆναι* sich aufrechtstellen bei Lc besonders häufig z. B. Lc 18, 11. 40; 19, 8; 21, 36; AG 2, 14; 5, 20; 11, 13; 17, 22), v. 8 *χαίρων καὶ ἀγαλλιώμενος* (Mt 5, 12; Ap 19, 7) hinter *περιπάτει*. Zu v. 8 ist jedoch der Text von *A* schwer mit Sicherheit festzustellen s. Forsch IX, 250 über v. 7—12. Hat in *A* v. 7 *ἐστάθη καὶ* v. 7 gestanden, so kann in *A* v. 8 nicht wohl das anscheinend auch für *A* sehr gut bezeugte *καὶ ἐξαλλόμενος ἔστη* gestanden haben.

[54]) *βάσις* im NT nur hier, ursp. das Schreiten, der Schritt, dann wie hier cf Sap Sal 13, 18, meist im Plural: Fuß; endlich Fußgestell, Untersatz Ex 26, 19; Sirach 26, 18. — *σφυρά*, die gebräuchliche Form, ist für *A*, *σφυδρά* für *B* am besten bezeugt. — Das in v. 6—9 in *A* 3 mal, in *B* 4 mal gebrauchte *περιπατεῖν* hat hier wie fast überall im NT seine etymologisch begründete Bedeutung „umhergehen" und daher „hin und her. auf

(v. 8[a]), daß er in Freude und Jubel einherging. Nach *B*, wo *ἐστάθη καί* fehlt, wird zuerst berichtet, daß die Glieder fest wurden, dann aber (v. 8[a]) fortgefahren: „und aufspringend stand und wandelte er". Wenn *B* hierbei die laut sich äußernde Freude nicht erwähnt, schafft er doch sofort einen Ersatz dafür, indem er v. 8[b] in den Satz *καὶ εἰσῆλθεν* (oder *εἰσῆλθεν δὲ*) *σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερόν* (*περιπατῶν καὶ ἁλλόμενος καὶ*) *αἰνῶν τὸν θεόν* die in Klammern gesetzten Worte einsetzte. Nach beiden Texten hat der Geheilte unter lauten Äußerungen der Freude und seines Dankes gegen Gott, auch wohl einmal mit einem Luftsprung, um sich der wiedergewonnenen Kraft und Beweglichkeit seiner Glieder zu vergewissern, die Apostel auf ihrem Wege durch den Vorhof der Weiber in den Vorhof der Männer begleitet. Er ist also jene 14 Stufen auf eigenen Füßen emporgestiegen und nach Durchschreitung des Weibervorhofs durch die „schöne Tür", an der er nun nichts mehr zu suchen hatte, mit den Ap hindurchgegangen und hat selbstverständlich mit ihnen an dem Vespergottesdienst teilgenommen. Kein Wunder daher, daß auf diesem ganzen Weg die dort sich drängende Volksmenge, die ihn als Bettler an der „schönen Tür" sitzen zu sehen gewöhnt war, ihn jetzt mit größtem Staunen sicheren Schrittes einhergehen sah und Gott für seine Heilung preisen hörte (v. 9. 10). Hierauf (v. 11) wird man nach *B* plötzlich wieder außerhalb des Heiligtums (*τὸ ἱερόν*) auf den profanen Tempelplatz und alsbald an und in die diesen nach Osten abgrenzende Halle Salomos versetzt. Den hiedurch bezeugten Verlauf der Geschichte bringt nur *A* zu deutlichem und anschaulichem Ausdruck, wenn v. 11 so lautet: *ἐκπορευομένου δὲ τοῦ Πέτρου καὶ Ἰωάνου συνεξεπορεύετο καὶ αὐτὸς κρατῶν αὐτούς, καὶ συνέδραμεν πρὸς αὐτοὺς ὁ λαὸς ἐπὶ τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος ἔκθαμβοι.* Auf demselben Wege, auf welchem die 3 Männer und die ganze an dem Gottesdienst beteiligte Menge aus dem äußeren Vorhof in den Vorhof der Männer hineingekommen sind, kamen sie nach Vollendung des Gottesdienstes wieder auf den Tempelplatz hinaus und haben in der östlichen Richtung, in der sie sich auf dem Rückweg bewegt haben, die Halle Salomos vor sich liegen. Indem sie hinaustreten, sammelt sich allmählich um sie die staunende Volksmenge, die gleichfalls am Gottesdienst beteiligt gewesen ist und nun in kleinen oder größeren Gruppen das Heiligtum verläßt. Nach der ohne Frage richtigen LA (*ἐπί* nicht *ἐν τῇ στοᾷ* s. Forsch IX, 251) ist der Schauplatz nicht das Innere der salomonischen Halle, sondern der zwischen dieser und der „schönen Pforte" liegende Teil des äußeren Vorhofs. Das durch sehr starke Worte ausgedrückte Staunen der aufgeregten Volksmenge (v. 10

und ab gehen" (z. B. Jo 10, 23) völlig abgestreift, heißt nur noch: gehen im Gegensatz zu liegen, sitzen, stehen.

ἐπλήσθησαν πάντες θάμβους καὶ ἐκστάσεως, v. 11 *ἔκθαμβοι*) war nicht jenes blöde, leicht in Spott übergehende Anstarren des Unbegreiflichen, dem das Pfingstwunder begegnete (AG 2, 12 f.), sondern eine andächtiger Begeisterung verwandte Bewunderung handgreiflicher Wirkung überirdischer Kräfte durch das schlichte Wort eines schwachen Menschen. Diesem Unterschied der Gemütsverfassung zwischen den Hörern der ersten und der nun folgenden zweiten Predigt des Pt (3, 12—26) entspricht auch die Verschiedenheit des Inhaltes und des Tones beider Predigten. Nicht einer Verhöhnung des soeben Erlebten hat Pt diesmal entgegenzutreten und auch nicht vor Verkennung der weittragenden Bedeutung des Geschehenen für die Hörer hat er zu warnen, sondern der aufrichtigen Begeisterung einer schon seit einiger Zeit ihm und der Gemeinde freundlich gesinnten Menge muß er den richtigen Weg weisen. Solche Bewunderung genügt nicht nur nicht, sondern hat von vornherein eine falsche Richtung eingeschlagen, sofern sie sich auf die menschlichen Werkzeuge der Wundermacht Gottes richtet. Obwohl nur Pt durch Wort und Handlung die Heilung vollzogen hat (v. 6—7), faßt er sich doch im ersten Satz seiner Rede (v. 12) mit Jo zusammen: „Israelitische Männer, warum staunt ihr über dies, oder blickt ihr uns an, als ob wir durch eigene Kraft oder Frömmigkeit bewirkt hätten, daß er wandelt". So nach *B*, während *A* *ἐξουσίᾳ* (statt *εὐσεβείᾳ*) bietet, was neben *δυνάμει* keineswegs tautologisch ist, sondern die zu allem, auch dem wunderbarsten Handeln, zumal im Tempel, erforderliche Ermächtigung und Vollmacht bedeutet[55]) und zum Gegensatz entweder die Eigenmächtigkeit (so hier und Jo 5, 42) oder die Ermächtigung durch eine ungenügende oder gar böse Macht hat (Lc 11, 14—20). Mit dieser Verschiedenheit der Texte hängt es auch zusammen, daß in *A* der Gegensatz zur Eigenmächtigkeit durch *ἡ μ ῶ ν τ ῇ* vor *ἰδίᾳ δυνάμει ἢ ἐξουσίᾳ π ε π ο ι η κ ό τ ω ν* stärker hervorgehoben, zugleich aber das *ἢ ἡμῖν τί ἀτενίζετε* zu einer nebensächlichen, nahezu parenthetischen Zwischenbemerkung gemacht wird. Nach Beseitigung von *ἡμῶν τῇ* durch den wie so oft auf Kürzung bedachten *B* mußte auch ein von *ἡμῖν* (*τί ἀτενίζετε*) abhängiges *πεποιηκόσιν* an die Stelle von *πεποιηκότων* treten. Nicht Pt und Jo wollen und sollen um der wunderbaren Heilung willen angestaunt und gepriesen sein, sondern (v. 13) Gott hat durch dieses Werk seinen Knecht Jesus verherrlicht. Wenn Pt hier Gott zuerst den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dann aber auch noch *ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν* nennt, so kann *οἱ πατέρες* nicht im

---

[55]) In gleicher Verbindung nur noch Lc 4, 36; 9, 1, also echt lucanisch. Übrigens cf für *ἐξουσία* in diesem Sinn Lc 20, 1—8; AG 9, 14 synonym damit *ἐν* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* Lc 9, 49; 19, 38; AG 3, 6; 4, 7. 10. 17 f.; 16, 18 cf auch 19, 13 ff.

Sinn von *οἱ πατριάρχαι* (cf Hb 7, 4; AG 7, 8. 9) die drei mit Namen genannten Erzväter bezeichnen [56]), was zumal vermöge der Verbindung mit einem zweiten *ὁ θεός* ein inhaltloses Wortgeklingel ergeben würde. Es wird vielmehr zuerst an die drei Stammväter erinnert, die noch nichts anderes als Familienoberhäupter waren, denen gegenüber aber Gott durch feierliche Verheißung sich dafür verbürgt hat, daß er aus ihrer Nachkommenschaft ein zu besonderem Beruf bestimmtes und vor anderen Völkern von Gott gesegnetes Volk werde erstehen lassen. Daneben war aber auch eine Erinnerung an die bis in die Gegenwart reichende Geschichte dieses Volkes, dessen Glieder der Redende wie die Hörer waren, wohl am Platze; denn im Verlauf dieser Geschichte hat Gott sich immer wieder durch Wort und Tat als der Gott dieses seines Volkes erwiesen und seine den Erzvätern gegebene Verheißung wahr gemacht. So auch durch die Sendung seines Dieners Jesus (cf v. 26), den er soeben durch die im Namen Jesu vollzogene Heilung verherrlicht hat, ähnlich wie er die Sendung des Moses zur Errettung Israels aus Ägypten durch die Wunderzeichen, die er diesen vollbringen ließ, besiegelt hat (cf v. 6. 16 u. A 56). Die Ansicht, daß *παῖς* in der Anwendung auf Jesus in seinem Verhältnis zu Gott hier und 3, 26; 4, 27. 30 ihn als den Sohn Gottes bezeichne, läßt sich aus dem Sprachgebrauch des NT's in keiner Weise rechtfertigen [57]). Jesus heißt so

[56]) Das Wort wird von Lc oft genug, besonders von Abraham gebraucht Lc 1, 55. 73; 3, 8; 16, 24—30; AG 3, 25; 7, 2; 7, 11—16 (wechselnd mit *οἱ δώδεκα πατριάρχαι*), ebenso aber auch von den Vorfahren des gegenwärtigen Geschlechtes überhaupt Lc 6, 23. 26; 11, 47—48; AG 7, 38—52; 13, 32; 15, 10; 26, 6; so auch *ὁ θεὸς τῶν πατέρων* 7, 32; 22, 14 = *τοῦ λαοῦ Ἰσραήλ* 13, 17. — Während Mt 22, 32; Mr 12, 26: Lc 20, 37; AG 7, 32 bei aller Mannigfaltigkeit des Ausdrucks auf die erste Bezeugung Gottes an Moses nach Ex 3, 6 Bezug genommen wird, lehnt sich Pt hier, wo es sich um Gott handelt, sofern er sich durch Wundertaten zum Zweck der Erweckung Israels zum Glauben an Jesus bezeugt hat, vielmehr an Ex 3, 15. 16; 4, 5 an, wo nach dem ganzen Zusammenhang (Ex 3, 13—4, 9) davon die Rede ist, durch welche Wundertaten Gott Israel zum Glauben an die Sendung des Moses erwecken wird. Die Worte, die Pt teils sich gesagt sein läßt, teils sich aneignet, lauten Ex 3, 15 und wesentlich ebenso 3, 16; 4, 5: *οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· Κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν, θεὸς Ἀβρ. καὶ θεὸς Ἰσ. καὶ θεὸς Ἰακ. ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς.* Im einzelnen fehlt es in LXX und in AG nicht an sachlich unwesentlichen Varianten in bezug auf Wiederholung und Fehlen von *θεός* oder *ὁ θεός* vor den Namen Isaak und Jakob. Für die Entscheidung über den Text der LXX bietet auch die große Ausg. von Brooke und Mc Lean keine ausreichende Unterlage. Für AG 3, 13 A macht die Übereinstimmung von E 58 61 137 lt[1] (teilweise aucht lt[2]) v, syr[1. 2] *καὶ Ἰσ. καὶ Ἰακ.* wahrscheinlich, und die Verbreitung von zweimaligem *θεός* oder *ὁ θεός* bei den Griechen ist wahrscheinlich Assimilation an die vorher erwähnten Citate der Evv aus Ex 3, 6.

[57]) Bekanntlich ist *παῖς* eine gewöhnliche Bezeichnung der Hausdiener Lc 12, 45 (neben *παιδίσκη*, dies allein Mr 14, 66—69; AG 12, 13); Lc 15.

in keinem andern Sinn, als Israel Lc 1, 54 oder David Lc 1, 69. Jesus wird durch Anwendung von Jes 42, 1—4, also auch im Sinne des עֶבֶד יְהוָה (LXX *παῖς κυρίου*) im 2. Buche Jesaja Mt 12, 17—21 cf Lc 4, 18—21 als der dort geweissagte Diener oder Knecht Gottes bezeichnet. Es ist auch nicht zufällig, daß in den Reden des ersten Teils der AG (c. 6—7) Jesus niemals Sohn Gottes genannt wird, sondern ist ein Beweis für die geschichtliche Treue des Berichterstatters und für die Weisheit der ersten Prediger des Ev's in Jerus. Pt geht aus von der vorliegenden und von allen Anwesenden angestaunten Tatsache als einem Gottesurteil zugunsten Jesu, des der patriarchalischen Verheißung und der prophetischen Weissagung gemäß gesandten Dieners Gottes. Sofort aber stellt er diesem unleugbaren Gottesurteil die gerade entgegengesetzte Beurteilung Jesu durch das jüdische Volk gegenüber. Im Vergleich mit 2, 23. 36^{b} tut er dies v. 13^{b}—15^{a} nicht nur ausführlicher, sondern auch in sehr viel schärferem Ton. Den Jesus, den Gott gesandt und verherrlicht hat, haben sie an ein menschliches Gericht ausgeliefert [58]), und haben ihn vor dem Richter, der sich geneigt zeigte, ihn freizusprechen, verleugnet. Wie beschämend für sie diese Anwandlung von Rechtsgefühl und Gewissenhaftigkeit bei dem Heiden Pilatus! Wie vernichtend aber auch das Urteil, welches sie trifft, wenn man die beiden Männer miteinander vergleicht, von denen Pilatus ihnen überlassen hatte, einen zu wählen, dem Amnestie zu teil werden solle! Sie entschieden sich gegen den, welcher nach dem übereinstimmenden Urteil seines Landesfürsten und des obersten römischen Beamten, des die Hinrichtung leitenden Offiziers wie eines der mit Jesus gekreuzigten Verbrecher

---

26; Mt 14, 2. So auch Mt 8, 6—13 = *δοῦλος* Lc 7, 2. 3. 8. 10 und keineswegs = *υἱός* Jo 4, 47 cf Bd I^{4}, 138; IV$^{5\cdot6}$ 273. Wiederholter Widerlegung bedarf wohl nicht die wunderliche Begründung der gegenteiligen Ansicht aus der Tatsache, daß nicht selten ein jugendlicher Sohn (oder Tochter) vom eigenen Vater oder einer anderen mithandelnden Person oder vom Erzähler gelegentlich auch Knabe genannt wird (Mt 17, 15 und 18; Lc 9, 38 und 42, oder Lc 8, 41. 49 und 54, oder Jo 4, 47. 50 und 51). Die Benennung Jesu als *παῖς* Gottes ist in der alten Kirche hinter den volltönenderen Titeln bald sehr zurückgetreten, oder auch, wo sie noch vorkommt, im Sinn von *υἱός* umgedeutet worden. Cf jedoch Didache 9, 2 (daneben auch von David, also sicherlich beides in gleichem Sinn); 9, 3; 10, 2. 3; Mart. Polyc. 14, 1 und 3 mit m. Anm. p. 155 und Harnack zu Barn. 6, 1; 9, 2, wo *παῖς κυρίου* und *τοῦ παιδός μου* in atl Citate eingetragen ist.

[58]) Zu *παρεδώκατε* (v. 13 *B* cf Mt 4, 12; vom Verrat des Judas auch Lc 22, 4. 6. 21) tritt in *A* noch *εἰς κρίσιν* cf Lc 24, 20 *εἰς κρίμα θανάτου*. Ferner st. *κρίναντος ἐκ. ἀπολ.* (*B*) in *A* *θέλοντος ἐκ. ἀπολ. αὐτόν*. Auch v. 14 sind *μᾶλλον* vor *ᾐτήσασθε* und *ζῆν καί* vor *χαρισθῆναι* *A* in *B* als entbehrlich weggelassen. Zweifelhaft war (Forsch IX, 38. 252) und ist mir, ob in v. 14 st. *ἠρνήσασθε* das durch Dd Iren. lat. III, 12, 3 bezeugte *ἐβαρύνατε*, *aggravistis* cf August. *onerastis et negastis*, in den Text von *A* aufzunehmen wäre. Cf Mal 3, 13 *ἐβαρύνατε τοὺς λόγους ὑμῶν ἐπ' ἐμέ*, Sirach 21, 24 *ὁ φρόνιμος βαρυνθήσεται ἀτιμίᾳ* (v. l. *ἀτιμίαν*).

heilig und gerecht war (Lc 23, 14 f. 39 ff. 47), und erwirkten für den Mörder Verschonung mit der Todesstrafe und sahen darin gar noch eine dankenswerte Gunstbezeugung des Pilatus (cf AG 24, 27). Das Schlimmste aber ist der unversöhnliche Widerspruch, in welchen die Juden sich durch diese Entscheidung zu Gott selbst gesetzt haben: sie haben den in den Tod gebracht, welcher nach Gottes Rat ein bahnbrechender Führer zum Leben[59]) werden sollte. In zwei kurzen, nur der Form nach relativischen Sätzen (v. 15[b]) wird weiter noch behauptet, daß Gott den von den Juden gemordeten Jesus von den Toten erweckt habe, und daß der Redende und seine Genossen als Zeugen diese Tatsache verbürgen. An die Stelle des weitläufigen Schriftbeweises für die Auferstehung in der ersten Rede v. 25—31 ist hier das zuversichtliche, auf die eigene Erfahrung gegründete Zeugnis eines Mannes getreten, welcher auf Grund des von den Zuhörern soeben erlebten Tatbeweises darauf rechnet, für sein Zeugnis bei ihnen Glauben zu finden. In dem Schlußsatz des ersten Teils dieser zweiten Predigt (v. 16) stellt er diesen Tatbeweis unter einen neuen Gesichtspunkt. Während Pt v. 12—13[a] gesagt hatte, daß nicht er und sein Genosse vermöge ihrer natürlichen Kraft und Frömmigkeit, sondern der Gott Israels die Heilung gewirkt habe, lenkt er nun, ohne die übermenschliche Kraft Gottes und seines vom Tod erstandenen Dieners Jesus als die letzlich wirkende Ursache der Heilung dadurch einzuschränken, die Aufmerksamkeit der Hörer auf die Vorbedingungen, ohne welche kein Mensch geeignet ist, ein Werkzeug solcher Wirkungen Gottes und Jesu zu werden, mit den Worten: „Auf grund des Glaubens an seinen (sc. Jesu) Namen hat sein Name diesen, den ihr sehet und kennet, fest (oder stark) gemacht, und der durch ihn (sc. Jesus) gewirkte Glaube[60]) hat ihm diese Gesundheit (eigentlich: Vollständigkeit) angesichts euer aller gegeben.“ Wie *ἐστερέωσεν* auf v. 7 zurückweist (cf 16, 5 von geistiger Stärkung), so das dazu gehörige Subjekt *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* auf v. 6. Unter der *πίστις* aber, welche als Subjekt des wesentlich gleichbedeutenden folgenden Satzes v. 16[b] eintritt, ist nicht der Glaube des Pt allein zu verstehen, was nicht unausgedrückt geblieben wäre, sondern ebenso sehr der Glaube des Lahmen. Dies entspricht der ganzen Darstellung des Hergangs v. 3—6, zumal nach dem reicheren Text *A*, sowie mehr als einem Beispiel des Heilverfahrens Jesu cf auch Mt 13, 58 mit Lc 4, 23. Ein Zusammenwirken des Glaubens des Heilenden und des dadurch angeregten Glaubens des zu Heilenden wirkt die Heilungswunder. Aber auch den Gedanken eines Zu-

[59]) Zu *ἀρχηγός* cf 5, 31; mit gleichartigen Genitiven verbunden Hb 2, 10; 12, 2; 1 Makk 9, 61; 10, 47.

[60]) Merkwürdige Übereinstimmung mit 1 Pt 1, 21 *τοὺς δι' αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*) *πιστοὺς* (v. l. *πιστεύοντας*) *εἰς θεόν*.

sammenwirkens Gottes und Jesu mit den glaubenden Menschen verabscheut Lc ebensowenig wie Pl, welcher sich einen *συνεργὸς τοῦ θεοῦ* zu nennen wagt (1 Kr 3, 9) und selbst da, wo er alle seine Arbeit nicht eigentlich selbst getan haben will, doch die Gnade Gottes als seine Gehilfin bezeichnet 1 Kr 15, 10. Es gibt einen wahren „Synergismus“.

Mit neuer Anrede der Zuhörer, und zwar mit dem zutraulichen, in der ersten Rede keinmal angewandten einfachen *ἀδελφοί*[61]) wendet Pt sich v. 17—20 zu dem, was jetzt ihnen obliegt. Er beginnt damit schon, indem er zunächst v. 17—18 noch einmal die Untat, deren sie sich vor kurzem schuldig gemacht haben, unter einen neuen Gesichtspunkt stellt: „Ich weiß, daß ihr es in Unwissenheit getan habt[62]), wie auch euere Obersten; Gott aber hat, was er durch den Mund aller Propheten vorausverkündigt hat, daß nämlich der Messias leiden solle, auf diese Weise erfüllt.“ Damit soll ihre Sünde ebensowenig wie 2, 23 entschuldigt oder gar für straflos erklärt sein. Es liegt vielmehr zugrunde die atl Unterscheidung zwischen solchen Fehltritten und Vergehungen, für welche durch Sünd- oder Sühnopfer Sühne geleistet und Vergebung erlangt werden kann, und den mit vollem Bewußtsein und absichtlicher Auflehnung gegen Gott und sein Gesetz begangenen Freveltaten, welche mit dem Tode bestraft werden sollen[63]). Letzterer Art ist weder die Versündigung des Hohenpriesters und

---

[61]) So nach *B*, aber auch für *A* ist *ἄνδρες* vor *ἀδελφοί* nicht einstimmig genug bezeugt, um gegen den Verdacht gesichert zu sein, daß es nach 1, 16; 2, 29 (cf 2, 37) zugesetzt sei, weil das bloße *ἀδελφοί* (6, 3 und ganz regelmäßig in der Erzählung 9, 30; 10, 23 etc.) als Anrede an noch nicht Getaufte gar zu vertraulich klingen mochte. Aus derselben Rücksicht erklärt sich auch wohl das Schwanken der LA 1, 22 in bezug auf *ἡμῶν* oder *ὑμῶν* hinter *πατέρων* s. unten A 63. Cf übrigens auch oben S. 49 A 93 zu 1, 16.

[62]) *A* abweichend *ἐπιστάμεθα ὅτι ὑμεῖς μὲν κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε πονηρόν, ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν.* Das betonte *ὑμεῖς μέν* bildet einen Gegensatz zu *ὁ δὲ θεός*, konnte aber bei Übersetztern, welche wie lt[1] sy[2. 3] *κατὰ ἄγνοιαν* durch *non (quidem) per scientiam* übersetzen, das Mißverständnis veranlassen, daß die Angeredeten im Gegensatz zu ihrer Obrigkeit, von der das nicht gelte, die böse Tat unbewußt verübt haben, was dann vereinzelt Tilgung von *καί* vor *οἱ ἀρχ.* nach sich zog.

[63]) Am deutlichsten ist die Unterscheidung dieser zwei Arten des Sündigens ausgedrückt Num 15, 27—29 (בִּשְׁגָגָה, in Verirrung) und Num 15, 30f. (בְּיָד רָמָה, mit erhobener Hand), cf auch Hb 9, 7 (der Hohepriester opfert am Versöhnungstag *ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων*) und Hb 20, 26 (*ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας κτλ.*). LXX übersetzt ersteres am häufigsten durch *ἀκουσίως ἁμαρτάνειν* z. B. Lev 4, 2. 27; Num 15, 27. 29, nicht selten aber auch durch *κατ᾽ ἄγνοιαν* Lev 22, 14 also ganz wie AG 3, 17; von den dafür gebrachten Opfern *περὶ τῆς ἀγνοίας* 5, 18; Ez 40, 39, oder auch von der einzelnen Versündigung *ἀγνόημα* Gen 43, 12; 1 Mkk 13, 39 (neben *ἁμαρτήματα*). Vor leichtfertiger Anwendung der Entschuldigung: „es ist nur ein Versehen“, wird Koh 5, 5 gewarnt.

des Synedriums, die Jesus an Pilatus ausgeliefert haben, noch die des Volkes, welches stürmisch seine Kreuzigung gefordert hat; denn sie haben in ihrer Verblendung sich eingeredet und geglaubt, damit Gottes Gesetz gegen einen rücksichtslosen Übertreter des Gesetzes, einen Gotteslästerer und Volksverführer zu verteidigen. Dies schließt noch viel weniger als die ärgere Sünde des Judas (Lc 22, 22; AG 2, 23) aus, daß sie damit, gleichfalls unwissend, einen Ratschluß Gottes verwirklicht haben. Andrerseits aber ist dadurch die Möglichkeit gegeben, daß sie sich (v. 19) durch das Zeugnis der Ap zu reumütiger Abwendung (von ihrer Sünde) und gläubiger Hinwendung (zu dem Gekreuzigten) bestimmen lassen, was dazu dienen wird, daß ihre Sünden ausgelöscht werden[64]). Über diese unmittelbare Wirkung der geforderten Bekehrung auf die Schuld der Vergangenheit hinaus eröffnet Pt den Hörern eine frohe Aussicht in die Zukunft mit den Worten (v. 20), „daß Zeiten des Aufatmens vom Angesicht des Herrn eintreten[65]) und er (Gott der Herr) den für euch bereitgestellten Messias Jesus sende“. Dabei ist vorausgesetzt, daß für Israel zunächst Zeiten der Angst und Not kommen werden, während welcher denen, die sie erleben werden, der Atem auszugehen droht cf Lc 21, 26. Erst die durch Gott bewirkte Wiederkunft des in Jesus schon einmal den Juden erschienenen Messias wird für die, welche sich bis dahin bekehrt haben, wieder Zeiten der Erquickung bringen (Lc 13, 34 f.). Dies wird in dem lose angehängten Relativsatz (v. 20) noch näher bestimmt: „Und diesen (Jesus) muß der Himmel aufnehmen bis

[64]) Das nicht nur für *A*, sondern auch für *B* überwiegend bezeugte *εἰς* von *ἐξαλειφθῆναι* haben ℵ B durch *πρός* ersetzt in der irrigen Meinung, daß es nur zu *ἐπιστρέψατε* gehöre und nach Analogie von *ἐπιστρέφειν πρός τινα* (oder *τι*) Lc 17, 4; AG 9, 40; 1 Th 1, 9; 2 Kr 3, 16 die Person oder Sache bezeichne, der einer sich zuwendet. Dagegen spricht auch, daß Lc *ἐπιστρέφειν* in religiöser Bedeutung regelmäßig mit *ἐπί* verbindet Lc 1, 16. 17; AG 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19; 26, 20 cf 1 Pt 2, 25, oder auch eine derartige Näherbestimmung überhaupt fortläßt Lc 22, 32; AG 28, 27 (Citat wie Mc 4, 12); Jk 5, 19 f. — *ἐξαλείφειν* vom Auslöschen einer Schuldverschreibung Kl 2, 14 = Sündenerlaß cf Ps 51, 11; Tilgung eines in die Liste eingetragenen Namens Ap 3, 5; Ex 32, 32; Abwischen der Tränen Ap 7, 17; 21, 4. Die gewöhnliche Bedeutung von *ἀλείφειν* kommt nirgendwo mehr zum Vorschein.

[65]) St. *ἔλθωσιν* hat *A* *ἐπέλθωσιν ὑμῖν* im NT im 11mal, davon 9mal bei Lc. 1mal Lc 21, 26 wie hier c. dat. — *προχειρίζομαι* med. AG 22, 14; 26, 16; Ex 4, 13; Jos 3, 12; 2 Mkk 3, 7; 8, 9; sehr häufig bei Galenus (s. Hobart, Med. lang. of Luke p. 202), an all diesen Stellen, der Ableitung von *πρόχειρος* entsprechend, ohne Beimischung der zeitlichen Bedeutung von *προ-*: „bereit stellen, bestellen“. — Schwach bezeugt (E 137), da die Versionen es nicht ausdrücken konnten, artikelloses *κυρίου* = Jahweh, sachlich wahrscheinlicher. — Nach überwiegender Bezeugung *A* und *B* *Χρ. Ἰησ.* nicht *Ἰησ. Χρ.* — *ἀνάψυξις* (zuweilen in LXX, auch *ἀναψυχή*, *ἀναψύχειν*) und *ἀποψύχειν* Lc 21, 26; sonst nicht im NT, echt medicinische Ausdrücke s. Hobart p. 166 f.

zu den Zeiten der Wiederherstellung alles dessen, was Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von jeher geredet hat“ [66]). Wie das Wort *ἀποκατάστασις* den Leser an das Wort Jesu AG 1, 6 f. (cf Mr 9, 12; Mt 17, 11) erinnert, so auch die Unterscheidung von *καιροὶ ἀναψύξεως* und *χρόνοι ἀποκαταστάσεως*. Die Ereignisse, welche ein Aufatmen der zu Gott und dem Messias Bekehrten mit sich bringen, folgen Schlag auf Schlag und gehen rasch vorüber, die Zerstörung des Tempels und die Wiederkunft Christi (Lc 17, 24; 21, 20—30); daher *καιροί*. Die Wiederherstellung der verloren gegangenen und für die Endzeit wieder verheißenen Güter der Nation vollzieht sich allmählich und hat dauernden Bestand, daher *χρόνοι*. Die Frage nach dem „Wann“ jener Ereignisse und nach dem „Wie lange“ jener Zustände bleibt auch hier unbeantwortet, weil Gott die Entscheidung darüber seiner Macht vorbehalten hat (cf AG 1, 7; Mt 24, 36; Mr 13, 32; 1 Th 5, 1—3). Dieser Gedankenkreis wird im übrigen hier nicht weiter verfolgt. Von der verlockenden Aussicht auf eine herrliche Zukunft kehrt die Rede v. 22—24 wieder zum Ernst der Gegenwart zurück. Ohne syntaktische Anknüpfung ans vorige [67]) wird ein mit äußerster Freiheit nach Deut 18, 15. 18. 19, zum Teil in Erinnerung an andere Gesetzesstellen umgestaltetes [68]), auch AG 7, 37 in starker Verkürzung wiederholtes Wort des Moses an das Israel seiner Zeit eingeführt. Im Gegensatz zu heidnischen Wahrsagern, Zauberern und falschen Propheten (Deut 18, 9—14. 20 bis 22) verheißt Moses seinem Volk im Namen Jahwehs seines

[66]) Über die sachlich unwichtigen Varianten s. Forsch IX, 242 f.

[67]) Nur völlige Verkennung des grundverschiedenen Inhaltes von v. 19ᵇ—21 und von v. 22—24 konnte dazu führen, v. 22 hinter *μέν* oder statt *μέν* ein *γάρ* zu setzen. Hinter *εἶπεν* ist jedenfalls für *A* *πρὸς τοὺς πατέρας* gesichert, wahrscheinlich ohne *ἡμῶν* (D it[1. 2] vg sah Iren. lat.) oder *ὑμῶν* (E, beides om at 58 137 Chrys. gr. u. arm., sy[2]). Auch hinter *κύριος ὁ θεός* schwankt die Überlieferung zwischen *ἡμῶν* oder *ὑμῶν* und Fortlassung des Pron.

[68]) Da Deut 18, 18 nicht Moses geradezu das Volk anredet, sondern berichtet, was Gott ihn geheißen hat, dem Volk zu sagen, liegt dem Citat zunächst nicht diese Stelle, sondern 18, 15 zugrunde, wo es nach LXX (cod. Vat.) heißt: *προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει κύριος ὁ θεός σου σοί· αὐτοῦ ἀκούσεσθε* (v. l. *σοί* vor *κύριος*). Auch die im Citat folgenden, frei gebildeten Worte *κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς* beruhen zum Teil auf einer dunkelen Erinnerung an die Deut 15, 16 folgenden, aber zu einem ganz andersartigen Satz gehörigen Worte *κατὰ πάντα ὅσα ᾐτήσω κτλ.*, während 18, 18 nichts vergleichbares zu lesen ist, wohl dagegen 18, 19 *ὅσα ἂν* (oder *ἐὰν*) *λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου*. Im Citat folgt (v. 23) ein den Gedanken von Deut 18, 19 in freiester Umgestaltung wiedergebender Satz, worin weder die aus Deut 18, 15, noch die aus Deut 18, 19 vorhin angeführten Worte zu lesen sind, weil sie schon in v. 22 verwertet waren. Dagegen sind in v. 23 Stellen wie Lev 17, 4 (*ἐξολοθρευθήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς*) oder Lev 23, 29; Num 9, 13 etc. nachgebildet.

Gottes, daß Gott seinem Volk aus seiner eigenen Mitte einen Propheten, wie Moses es gewesen, erwecken werde. Die Aufforderung, worauf Lc das angeführte Wort des Moses hinauslaufen läßt, und auf welche dem Zusammenhang nach das größte Gewicht fällt: αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς ist zwar, was die gesperrt gedruckten Anfangsworte anlangt, wörtlich ebenso Deut 18, 15 zu lesen, ist aber hier mit den weiter folgenden Worten des Citats, welche Deut 18, 19 in ganz anderem Zusammenhang und in wesentlich anderer Fassung zu finden sind, zu einem einzigen Satz verschmolzen. Diese überaus freie Gestaltung des Moseswortes macht es noch wahrscheinlicher, als es ohnehin wäre, daß Lc hier in Erinnerung an das Wort αὐτοῦ ἀκούετε geschrieben hat, das auf dem Berge der Verklärung über Jesus aus der Wolke herabtönte, in welcher Moses und Elias den Blicken der Jünger entschwunden waren [69]). Wer sich von der Unzulänglichkeit der Einwände gegen die Echtheit des 2. Petrusbriefes, die noch immer nicht verstummen wollen, überzeugt hat, wird noch einen Schritt weiter gehen und nichts natürlicher finden, als daß derselbe Pt, der 30 Jahre später 2 Pt 1, 16—18 zugleich im Namen der beiden anderen Augenzeugen jenes wunderbaren Erlebnisses, Johannes und Jakobus, redet und dasselbe als einen starken Beweis für die Zuverlässigkeit ihres gemeinsamen Zeugnisses geltend macht, auch hier, wo er neben sich einen dieser Augenzeugen stehen hat und zugleich in dessen Namen zum Volk redet (v. 4. 12. 15; 4, 1), aus viel frischerer Erinnerung das gleiche Ereignis als einen leuchtenden Beweis für die Erfüllung der Weissagung von dem zukünftigen „Propheten wie Moses" anführt. Daß gerade das Wort: „den sollt ihr hören" 2 Pt 1, 17 nicht verwertet ist [70]), wo es für die dort angeführten Gedanken nichts austrägt, und dagegen AG 3, 22 von der durch dieselbe Stimme von oben bezeugten Gottessohnschaft Jesu nichts verlautet, beweist nur, daß der Vf des Briefes vom Vf der AG ebensowenig abhängt, wie dieser von jenem. Den Propheten Jesus haben die Juden gehört und gesehen (Lc 4, 24; 7, 16. 39; 9, 8; 24, 19), aber auf ihn gehört haben sie nicht. Darum sollen sie (v. 23) die Drohung des Moses, auf den sie ihre Hoffnung (Jo 5, 45), aber auch ihren Widerspruch gegen Jesus gegründet haben, sich gesagt sein lassen.

[69]) Nur Lc 9, 35 redet die Stimme aus der Wolke in der Form αὐτοῦ ἀκούετε, dagegen Mr 9, 7; Mt 17, 5 ἀκούετε αὐτοῦ. Daß Lc dort, dem Mr folgend ἀκούετε, hier im Anschluß an LXX das im NT nur von ihm gebrauchte Med. ἀκούεσθε anwendet (AG 17, 32; 21, 22; 28, 28), bestätigt nur die bewußte Freiheit seines Verfahrens.

[70]) Daß in die officielle vg und wenige Hss derselben 2 Pt 1, 17 *ipsum audite* aus Lc 9, 35 (nicht aus Mt 17, 5 cf vielmehr Lc 9, 32 *majestatem* für δόξαν, 2 Pt 1, 17 *magnifica gloria*) eingetragen worden ist, bedeutet natürlich nichts.

Und dies um so mehr (v. 24), als „auch alle Propheten von Samuel und denen der Folgezeit an, soviele geredet haben, diese Tage verkündigt haben“ [71]). Der starke Ton der vorangehenden Drohung eines vernichtenden Strafgerichts über die Verächter der Heilsoffenbarung Gottes läßt zunächst an die geschichtlichen Zeugnisse der Propheten von Samuel an (z. B. 1 Sam 8, 7 f.; 10, 19) über den immer wiederkehrenden Ungehorsam Israels gegen Gottes Offenbarung denken; ebensosehr aber auch an die prophetischen Weissagungen von einer Wiederannahme und herrlichen Zukunft eines bekehrten und wiedergeborenen Israels durch die Schriftpropheten der späteren Zeit. An diese schon v. 19—21 stark betonte Seite der atl Prophetie knüpft der versöhnliche Schluß der Rede (v. 25 bis 26) wieder an. Zunächst durch die Versicherung, daß die Hörer trotz ihrer Verschuldung doch noch Söhne, also geborene Erben der schon mit den Ahnherrn der Nation, insbesondere mit Abraham getroffenen Verfügung Gottes sind. Wenn aus den Kundgebungen Gottes an Abraham wiederum in freier Zusammenfassung nur das eine Wort herausgehoben wird, welches von einem durch Vermittlung Abrahams und seiner Nachkommenschaft über alle Völker der Erde sich ergießenden Segen sagt, so liegt dabei, wie der Zusammenhang mit dem vorigen und dem folgenden Satz zeigt, der Nachdruck nicht darauf, daß auch die Heidenvölker an dem Segen Anteil empfangen werden, welcher dem Geschlecht Abrahams zugesprochen ist, sondern darauf, daß alles Heil der Menschheit durch das zunächst von Gott erwählte und gesegnete Volk vermittelt sei (cf Jo 4, 22) oder, anders ausgedrückt, daß die Erlösung der Menschheit davon abhänge, ob Israel nach allen seinen Verirrungen endlich doch noch das Ziel seiner Bestimmung erreicht. Heidenmission im Sinn der späteren Entwicklung (AG 13, 46 f.; 18, 6; Gl 2, 9) ist hier ebensowenig wie 2, 39 in Aussicht genommen. Pt kann sich die Ausbreitung des dem Abraham verheißenen Segens über alle Geschlechter der Erde, welche durch Jesu Wort und Gebot von vornherein für ihn festgestellt war (Mt 5, 13 f.; 28, 19; Lc 24, 47; AG 1, 8), kaum anders vorgestellt haben, als nach Analogie der damals in so hoher Blüte stehenden jüdischen Propaganda, also so, daß die durch die Predigt des Ev's zum Glauben an den Gott Israels und den Messias gebrachten Heiden als Proselyten in das christianisirte Israel aufgenommen werden. Von den drei atl Stellen, wo die von Pt angeführte Verheißung in wesentlich gleichlautender Fassung vorliegt, kommt am wenigsten Gen 18, 18 in Betracht, wo Abr. gar nicht

---

[71]) Der Ausfall des δέ in alten Versionen (lt[1] sy[1] Ir. lat.) und dem oft von d abhängigen D will wenig, und die Tilgung des pleonastischen, das vorige καί wieder aufnehmenden καί vor κατήγγειλαν bei einigen Lat. gar nichts besagen.

angeredet, sondern in Form eines Selbstgesprächs Gottes dieselbe Sache dargestellt wird. Auch die, geschichtlich betrachtet, grundlegende Stelle Gen 12, 3 kann Pt nicht wohl im Auge gehabt haben; denn dort ist von einer Vermittlung des Segens für alle Völker durch die Person Abr.'s, aber nicht durch sein Geschlecht die Rede. Dagegen 22, 18 lesen wir: *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς* [72]). Hierauf also fußt Pt. Sind die Hörer schon hiedurch bei ihrer Ehre angefaßt, so mußte der Eindruck auf die von vornherein empfänglichen Hörer noch gesteigert werden durch die doppelte Erinnerung (v. 26), daß Gott ihnen, den Israeliten des Mutterlandes zuerst seinen Knecht (cf v. 13) habe erstehen lassen (cf v. 22) [73]), und daß er ihn gesandt habe, sie zu segnen in dem Augenblick, in dem ein jeder von ihnen von seinen Bosheiten sich abwende. Das zeitlose Präsens *εὐλογοῦντα,* statt dessen man ein Futurum erwarten könnte, ist erstens darum angemessen, weil ohne Beschränkung auf eine vergangene oder zukünftige Zeit gesagt werden soll, daß die Berufstätigkeit, zu welcher Gott seinen Diener Jesus zu seinem Volk gesandt hat, nicht etwa im Richten und Strafen, sondern im Segnen und Wohltun bestehe (AG 10, 38; Jo 3, 17). Zweitens aber auch darum, weil diese segensreiche Wirksamkeit Jesu tatsächlich nicht auf die vergangenen Tage seines öffentlichen Wirkens und auf die zukünftigen Tage der Erquickung und allgemeinen Wiederherstellung (v. 19. 21) beschränkt ist, sondern auch die Gegenwart durchzieht und in jedem Augenblick erfahren wird, in welchem der Einzelne sich von den bösen Gedanken und Werken lossagt oder sich abwendet. Ob diese Worte nach der Absicht des Pt den Schluß der Rede bilden sollten, ist mehr als zweifelhaft. Denn während er noch mit Joh. so zum Volk redet, legen Vertreter der jüdischen Obrigkeit die Hand an beide Ap (4, 1), und erst 4, 3 wird der Bericht über die Versammlung an der Halle Salomos durch die Angabe abgeschlossen, daß viele Hörer der Rede des Pt gläubig wurden, so daß die Zahl der männlichen Gemeindeglieder auf 5000 stieg.

6. Der erste Angriff der jüdischen Obrigkeit 4, 1—35.

Die sichtliche Geneigtheit und Andacht, mit welcher die zu vielen Hunderten angewachsene Volksmenge (cf 4, 3) der Predigt des Pt

[72]) Cod. Alex. om. hier, nicht so 12, 3; 18, 18, *τῆς γῆς.* Statt *ἔθνη* (Gen 22, 18; 18, 18) oder *φυλαί* (Gen 12, 3) hat Lc das auch in LXX häufige *πατριαί* cf Lc 2, 4.

[73]) *A* hat mit vielen sonst nicht zu ihm gehörigen Zeugen *ὁ θεὸς ἀναστήσας* und *ἀποστείλας* ohne *αὐτόν* dahinter, was beides die Rede gedrungener macht. — *A* hat 4, 1 und ebenso 4, 17 hinter *λαόν* ein entbehrliches, aber doch angemessenes *τὰ ῥήματα ταῦτα,* cf Lc 1, 65; 2, 19. 51; AG 10, 44; 13, 42; 16, 38.

lauschte, veranlaßte die Wächter der Ordnung im Tempel, einzuschreiten. Die auf den ersten Blick auffällige Reihenfolge, in welcher sie aufgezählt werden, erklärt sich leicht. Unter *οἱ ἱερεῖς* können nicht die wenigen, an diesem Tage bei dem sogen. Abendopfer beschäftigt gewesenen Priester verstanden werden: der eine, welcher das Räucheropfer im „Heiligen" des Tempelhauses dargebracht hatte (cf Lc 1, 8. 23 Bd III[3. 4] S. 62 f. 73) und die anderen, die mit der Darbringung der Opfer am Brandopferaltar beschäftigt gewesen waren (cf Schürer II[4], 352—356), sondern, nach der Handlung zu urteilen, an der sie hier beteiligt dargestellt werden (v. 3), nur die dem *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* zu solchen Zwecken zur Verfügung stehenden *ὑπηρέται*[74]). Es gab solcher im Dienst des Hohenpriesters und des Synedriums stehenden *στρατηγοί* (hebr. סְגָנִים, aram. סִגְנַיָּא) mehrere[75]). Einer aber von den Trägern dieses Titels wird in der Mischna und bei Josephus nicht selten *ὁ στρατηγός*, „der Sagan" (הַסָּגָן) schlechthin genannt. Das ist der von Lc als *ὁ στρατηγός τοῦ ἱεροῦ* bezeichnete priesterliche Beamte. Er war Oberbefehlshaber der mit der Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung im Tempel betrauten Polizeimannschaft und galt dem Rang nach als der zweite Priester nächst dem Hohenpriester[76]). Daß er in der jüdischen Überlieferung und auch von Josephus m. W. niemals nach dem Tempel benannt ist, wird durch die Erzählung des Josephus von einem am Nikanortor geschehenen Wunder (bell. VI, 294) aufgewogen, wo es heißt:

[74]) AG 5, 26 *ὁ στρατηγὸς σὺν τοῖς ὑπηρέταις*, 5, 24 *ὅ τε στρατ. τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς*. Zu *ὑπηρέται* cf auch 5, 22 (A). 24; Mr 14, 54; Jo 7, 32. 45 und öfter. Über ihre Bewaffnung, gewöhnlich nur aus Stöcken bestehend cf Bd I[4], 700 A 61 zu Mt 26, 47. 55. Von ihnen sind zu unterscheiden die persönlichen Diener des Hohenpriesters Mc 14, 47; Jo 18, 10, 18.

[75]) Lc 22, 52 *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* (cod. D *τοῦ λαοῦ*, wahrsch. aus *τοῦ ναοῦ* entstanden, wie anderwärts s. Forsch IX, 259 zu AG 5, 12); Lc 22, 4 ist zu *στρατηγοῖς* ziemlich früh *τοῦ ἱεροῦ* zugesetzt (CP Eus. sy[1. 2]), aber dem Marcion noch unbekannt.

[76]) סָגָן nach wahrscheinlicher Ableitung aus dem assyr. *šaknu* (Friedr. Delitzsch, Assyr. Wörterb. S. 659) cf Schrader, Das AT und die Keilschr. 2. Aufl. S. 411 ist als Fremdwort zur Bezeichnung von Statthaltern orientalischer Könige in Hebr. und Aram. (סְגַן) übergegangen Jes 41, 25 (dazu Franz Delitzsch 4. Aufl. S. 430); Jer 51, 23. 28. 57; Ez 23, 6. 12. 15; im aram. Teil des Daniel 3, 2. 3. 27; 6, 7 (Theod. u. LXX). An allen diesen Stellen außer Jes 41, 25, wird das Fremdwort durch *στρατηγοί* wiedergegeben. So auch Neh 2, 16; 4, 8; 12, 40 (dafür *ἄρχοντες* Neh 4, 13; 5, 7; 7, 5) auf jüdische Stadtratsmitglieder oder andere notabele Personen übertragen. Nach den Aufzählungen von Würdenträgern bei Daniel heißen so die nicht gerade ersten, sondern zweiten Rangs hinter den Satrapen. Das Targum zu Jes 52, 24 bezeichnet den zweiten Priester nach dem Hohenpriester durch סגן כהניא. Dies ist der סָגָן schlechthin in der Mischna Joma III, 1; IV, 1; VII, 1 oder auch סְגַן הַכֹּהֲנִים Aboth III, 2; Schekalim VI, 1, seltener z. B. Middoth I, 2 איש הַר הַבַּיִת, der Mann d. h. der Herr des Tempelberges, cf zu diesem אִישׁ oben S. 49 A 93.

δραμόντες δὲ οἱ τοῦ ἱεροῦ φύλακες ἤγγειλαν τῷ στρατηγῷ. Wodurch sonst ließe sich der an sich sehr mehrdeutige Titel *στρατηγός* näher bestimmen und der Artikel davor erklären, als durch Ergänzung des vorangehenden *τοῦ ἱεροῦ* oder eines auf *φύλακες* bezüglichen *αὐτῶν*? Die unter anderem auch mit der Schließung und Öffnung der schweren Tempeltore beauftragte Wachtmannschaft, welche am frühen Morgen die Haupteingangspforte in unbegreiflicher Weise geöffnet findet, beeilt sich, ihrem obersten Vorgesetzten davon Meldung zu erstatten, und dieser säumt nicht, sich sofort an Ort und Stelle zu begeben und zum Rechten zu sehen. So oder ähnlich wird auch im vorliegenden Fall der Hergang vorzustellen sein. Nach Vollendung des Vespergottesdienstes und der allmählichen Entleerung der Tempelräume und nach der Predigt des Pt, welche sicherlich nicht so rasch beendigt war, wie wir im Bericht des Lc darüber lesen, ist es „bereits Abend geworden“ (v. 3). Die Tempelwächter schicken sich an, die nach außen führenden Tore zu schließen, und finden an der Haupteingangspforte für die am Gottesdienst beteiligten Laien die schon durch die Heilung des Lahmen in Spannung versetzte und durch die freimütige Rede des Pt noch gefesselte Volksmenge. Ungewiß, wie sie dem Volksauflauf ein Ende machen und ihres gewohnten Geschäftes sich entledigen sollen, wird einer oder mehrere von ihnen zum Tempelhauptmann gegangen sein, um Anweisung einzuholen, und dieser wird sich selbst an den Schauplatz begeben haben. Wie natürlich, dem mutmaßlichen Hergang entsprechend erscheint daher die Voranstellung der wachthabenden Priester vor den Tempelhauptmann! Erst die dritte Stelle nehmen die Sadducäer ein. Mitbestimmend für diese Anordnung mochte für Lc sein, daß infolge derselben der vor allem für die Sadducäer entscheidende Beweggrund zum Einschreiten ungezwungen und ohne Unterbrechung der Aufzählung sich anschließen konnte. Dies war (v. 2) der Verdruß darüber, daß die Ap so erfolgreich das Volk belehrten und an Jesus, als dem lebendigen Tatbeweis für die Wahrheit des den Sadducäern so verhaßten Glaubens an die Auferstehung der Toten diese verkündigten [77]. Dazu kommt aber als ein weiterer Anlaß zur Erwähnung der Sadducäer hinter den ausführenden Tempelbeamten die Aufklärung über die obwaltenden Parteiverhältnisse, welche wir durch 5, 17 und 5, 24—26 emp-

[77]) Lc 20, 27—39; AG 23, 6—8. Für *A* ist *ἀνάστασιν νεκρῶν* ohne *τὴν ἐκ* dazwischen gesichert, vielleicht aber auch in *B* als urspr. anzunehmen; denn nur, wo von Auferstehung der einzelnen Person oder Personen die Rede ist, erscheint *ἐκ* (seltener *ἀπό*) *νεκρῶν* natürlich (Lc 9, 7; 16, 31; 20, 35; 24, 46; AG 3, 15; 4, 10; 10, 41; 13, 30. 34; 17, 3; bei Pl oft; 1 Pt 1, 3), dagegen nicht, wo es sich um die Totenauferstehung als Gegenstand der Lehre und des Glaubens handelt. So auch im apost. Symbolum von jeher: Art. II *ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν*, Art. III *σαρκὸς ἀνάστασιν*.

fangen. Die sadducäische Partei, sofern sie von Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten war, deckte sich mit dem Anhang des regierenden Hohenpriesters, und der Oberbefehlshaber der Tempelwache gehörte zu diesem Kreise. Mehrere Angehörige dieses Kreises sind aber nach 4, 2 f. bei der Verhaftung der beiden Ap nicht nur anwesend, sondern auch mittätig gewesen, selbstverständlich nicht bei der äußeren Handlung, die der Polizeimannschaft überlassen blieb, sondern als Anstifter derselben, was eine Verständigung derselben mit dem Hauptmann der Wachtmannschaft voraussetzt [78]). Da es weiter heißt, daß die genannten Personen (teils anordnend teils ausführend) die Ap bis auf den folgenden Tag in Gewahrsam brachten [79]), und dies dadurch erklärt wird, daß es bereits Abend war, so handelt es sich um eine nur vorläufige Unterbringung zu dem doppelten Zweck, ein fortgesetztes Predigen des Pt in irgendeinem der zum Tempelgebäude gehörigen Räume und einen Versuch der Ap, sich durch die Flucht einer gerichtlichen Untersuchung zu entziehen, unmöglich zu machen. Eines der Tempeltore an der Nordseite, durch welches der Verkehr zwischen dem äußeren Vorhof und den inneren Vorhöfen vermittelt war, das sogenannte „Funkentor“, war nach der Mischna (Middoth I, 4) als eine überwölbte turmartige Halle (*ἐξέδρα*) gebaut, deren oberes Stockwerk den Priestern, das untere den Leviten als Wachtlokal diente. Diese und andere Wachtposten standen selbstverständlich unter dem Befehl des Tempelhauptmanns, von dessen strenger Aufsicht über die bei Nacht wachhabenden Leviten Middoth I, 2 ein lebensvolles Bild gibt. — Es wird v. 3 nicht eigens gesagt, sondern tritt erst v. 10—14 in Aussagen des Pt und berichteten Tatsachen zutage, daß auch der Geheilte mit den Ap verhaftet wurde. Es war allerdings selbstverständlich, daß man den Hauptzeugen der Heilungstat nicht laufen lassen konnte, wohin er wollte; es bedeutet aber doch einen Mangel der Darstellung, daß es nicht an dieser Stelle gesagt wird.

Am nächsten Tage (v. 5) wurden die Ap vor eine Vollversammlung des regierenden Senats und obersten Gerichtshofs gestellt [80]). In der sehr umständlichen Aufzählung von Gruppen im

---

78) Das *ἐπέβαλον αὐτοῖς τὰς χεῖρας κτλ.*, oder, wie es in *A* gelautet hat: *ἐπιβαλόντες αὐτοῖς τὰς χεῖρας ἐκράτησαν αὐτούς* (cf 24, 6), konnte Lc trotzdem mit dem gleichen Recht sagen, wie Pt von der Kreuzigung Jesu durch die Juden 2, 23 *τοῦτον . . . προσπήξαντες ἀνείλατε* oder 3, 15 *ἀπεκτείνατε* 4, 10 *ἐσταυρώσατε*, cf auch 13, 28

79) Den Gegensatz hiezu bildet die übrigens beinah buchstäblich gleichlautende Angabe 5, 18 von einer Unterbringung *ἐν τηρήσει δημοσίᾳ*.

80) Anstatt *B* oder doch des schließlich herrschend gewordenen Textes von v. 5 (*ἐγένετο δὲ ἐπὶ τὴν αὔριον . . .*) bietet *A* (mit Einklammerung der nicht genügend gesicherten Worte): [*καὶ*] *τῇ αὔριον* [*ἡμέρᾳ*] *συνήχθησαν οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ* [*οἱ*] *γραμματεῖς* [*ἐν Ἰερουσαλήμ*]. Verdächtig ist hier wie 2, 43 *ἐν Ἰερ.*, glaubwürdig dagegen *ἡμέρᾳ* cf AG 7, 26; Polyb.

Synedrium (v. 5. 6) stehen voran *οἱ ἄρχοντες*, womit 3, 17; 13, 27 (cf Lc 23, 35 mit 23, 13; auch Jo 3, 1; 7, 26. 48; 12, 42) das ganze Synedrium bezeichnet wird. Da derselbe Ausdruck mit dem Zusatz *τοῦ λαοῦ* in der Anrede an die Versammlung durch Pt wiederkehrt (v. 8 cf v. 26), und dort neben ihnen der Hohepriester und die ganze priesterliche Aristokratie nicht eigens angeredet werden, so umfaßt der Titel v. 5 u. 8 jedenfalls den regierenden Hohenpriester (cf 23, 3. 4), den ihm an Rang nächststehenden Sagan und die ganze Priesterschaft, soweit sie überhaupt im Synedrium vertreten war, was auch dadurch bestätigt wird, daß v. 23 *οἱ ἀρχιερεῖς* geradezu die Stelle von *οἱ ἄρχοντες* einnimmt. Dem widerspricht es natürlich auch nicht, daß nicht schon in v. 5, sondern erst in v. 6 eine einzelne Person mit dem Titel *ἀρχιερεύς* bezeichnet und noch 3 andere Personen als Glieder der ganzen in allen Evv häufig durch *οἱ ἀρχιερεῖς* benannten Klasse mit Namen angeführt werden, wie etwa Pt neben allen Aposteln 1 Kr 9, 5. Außer den *ἀρχιερεῖς* sind aber unter *οἱ ἄρχοντες* auch Männer mit zu verstehen, die weder Priester noch Schriftgelehrte waren und als eine besondere Klasse neben den *ἀρχιερεῖς* Lc 23, 13; 24, 20 durch *οἱ ἄρχοντες*, Lc 19, 47 durch *οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ* bezeichnet werden cf Bd III[3. 4], 638 A 53. Es sind die zur Aristokratie gehörigen Vertreter des Laienstandes. Neben den *ἄρχοντες* im weiteren Sinn, d. h. also den Vertretern der priesterlichen und der weltlichen Aristokratie werden v. 5 noch genannt *οἱ πρεσβύτεροι καὶ (οἱ) γραμματεῖς* und v. 8 in der Anrede *πρεσβύτεροι* in *A* mit dem Zusatz *τοῦ Ἰσραήλ*. Mag der Artikel vor *γραμματεῖς* v. 5 echt sein oder, wie wahrscheinlich in *A*, urspr. fehlen, so sind damit hier wie AG 6, 12 ebensowenig wie mit *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι* Mt 26, 57; 27, 41; Mr 11, 27; 14, 53, oder mit *οἱ γραμματεῖς καὶ (οἱ) Φαρισαῖοι* Mt 5, 20; Lc 5, 21; 15, 2; 6, 7 oder *οἱ γρ. καὶ οἱ Φαρ.* Lc 5, 30; Mt 15, 1 zwei Klassen unterschieden. Obwohl das Synedrium gelegentlich auch *τὸ πρεσβυτέριον* (Lc 22, 66; AG 22, 5 cf *γερουσία* AG 5, 21; 1 Makk 12, 6) genannt wird und daher, solange der Tempel stand, auch ungelehrte Mitglieder, wie es gewiß die meisten jener nicht zur Klasse der *ἀρχιερεῖς* gehörigen Aristokraten im Synedrium waren, *πρεσβύτεροι* heißen konnten, so ist dies doch hier v. 5. 8 ausgeschlossen, wo die *πρεσβύτεροι* neben den *ἄρχοντες* als eine besondere Gruppe stehen. Die Schriftgelehrten, welche fast ausschließlich Pharisäer waren und sich zur pharisäischen Partei als

XVI, 8, 5, neben *ἐπιούσῃ* ohne diesen Zusatz AG 16, 11; Polyb. V, 13, 10 und hier geeignet anzudeuten, daß dieses Verhör nicht sofort nach Tagesanbruch (cf 12, 18; 27. 39; cf auch *τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτί* 23, 11), sondern im Verlauf des Tages stattfand, weil die Einberufung des Synedriums Stunden in Anspruch nahm. Im Gegensatz zu *ἦν ἑσπέρα* v. 3 lag es nahe, dies wenigstens anzudeuten.

deren Führer ähnlich verhielten, wie die Hohenpriester zu der sadducäischen Partei (5, 17; 23, 6—9. 14. 15), vertraten im Synedrium neben den beiden durch erbliches Amt und Besitz dazu berufenen Gruppen und Ständen (*οἱ ἄρχοντες*) den dritten Stand des schriftgelehrten Rabbinentums. Wie groß deren Einfluß schon damals war (cf 5, 34—40), so gingen doch nicht von ihnen, sondern von den sadducäischen *ἀρχιερεῖς* die ersten Angriffe auf die christliche Gemeinde aus. Daher werden v. 6 die bedeutendsten Führer dieser Partei namhaft gemacht. Ähnlich wie Lc 3, 2, wo die Zeit des ersten Auftretens Joh. des Täufers unter anderen chronologischen Angaben durch *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊαφᾶ* bezeichnet wird [81]), stellt Lc hier, wo es sich um ein mindestens 3—4 Jahre späteres Ereignis handelt, beide Personen in der Form *Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊαφᾶς* zusammen. Daß er damit nicht in Widerspruch mit aller geschichtlichen Überlieferung die irrige Vorstellung ausdrücken will, daß bei den Juden jener Zeit regelmäßig oder ausnahmsweise zwei Hohepriester gleichzeitig miteinander das gleiche Amt verwaltet haben, wie im republikanischen Rom zwei Konsuln, folgt schon daraus, daß er dies Lc 3, 2 nur durch *ἐπὶ ἀρχιερέων Ἄ καὶ K.* hätte ausdrücken können; ferner aber auch daraus, daß er in beiden Büchern ebenso wie Mr 14, 47—66 (6 mal) den jeweils regierenden Hohenpriester wiederholt ohne Angabe eines Eigennamens durch *ὁ ἀρχιερεύς* bezeichnet Lc 22, 50. 54; AG 5, 17. 27; 7, 1; 9, 1; 22, 5 cf auch 23, 2; 24, 1 wo der Eigenname Hananja dabeisteht oder vorangeht, aber doch *ὁ ἀρχιερεύς* im Unterschied vom artikellosen *ἀρχιερεύς* 19, 14; 22, 5 gebraucht ist. Es läßt sich aber auch nicht beweisen, daß Lc im Widerspruch mit Mt 26, 3. 57; Jo 11, 49; 18, 13. 15. 19. 24 Hannas statt Kajaphas als den zur Zeit der ev. Geschichte und der nächsten Jahre nach dem Tode Jesu regierenden Hohenpriester angesehen habe. Hat er gewußt, was wir durch Josephus wissen, das Kajaphas einer der Nachfolger seines Schwiegervaters Hannas gewesen ist [82]), so erklärt sich seine Nennung Lc 3, 2 nur daraus, daß Lc an jener Stelle außer dem ersten Auftreten des Täufers auch dessen weitere Wirksamkeit bis zum Tode, also auch bis zu den Lc 3, 19—22; 7, 18—35 berichteten Ereignissen im Auge hat (cf Bd III[3. 4], 174). Hätte Lc ihn irrigerweise für einen Vorgänger des Hannas gehalten, so wäre seine Erwähnung

[81]) Über die Namensform s. Bd IV[5. 6], 492 A 96 und Forsch IX. 251 App. Die ausführliche Untersuchung über die auffällige Ausdrucksweise des Lc in beiden Büchern Bd III[3. 4], 179—182 braucht hier nicht wiederholt zu werden.

[82]) Kajaphas war dies entweder von a. 18 19 oder einem der Jahre 18—26 an und war im Amt bis zu Ostern 36, dem Zeitpunkt seiner Absetzung durch den syrischen Statthalter Vitellius nach Jos. ant. XVIII, 94 cf Bd III[3. 4], 181. 752 f.

Lc 3, 2 und AG 4, 6 überhaupt sinnlos, während die Erwähnung des Hannas an beiden Stellen sich daraus erklärt, daß Hannas nicht nur nach Jo 18, 13—16. 19. 24 (Bd IV$^{5.\,6}$, 622 f.), sondern auch nach mancherlei Angaben und Andeutungen des Josephus und der talmudischen Literatur (cf Bd I^4, 700 A 61) auch nach seiner Amtsentsetzung durch die Römer unter der kurzen hohepriesterlichen Regierung seines Sohnes Eleazar und der mehrjährigen seines Schwiegersohnes Kajaphas bis an sein Lebensende von überragendem Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten geblieben ist. Dieser „älteste Hannas“ (Ananos) unter den Hohepriestern, wie Jos. ant. XX, 198 ihn nennt, der, selbst Sohn eines unberühmten Priesters, eine für jene Zeit ungewöhnlich lange Reihe von Jahren regierender Hoherpriester gewesen war und 5 Söhne (Jos. l. l.) und einen Schwiegersohn gehabt hat, die nach ihn dieselbe Stellung innehatten, konnte als Gründer einer Dynastie des „Hauses der Hannas“ betrachtet werden. Damit wird es zusammenhängen, daß er von Lc an beiden Stellen und auch von Josephus lange nach seinem Tode mehrmals *Ἅ. ὁ ἀρχιερεύς* genannt wird [83]). Da der Eigenname *Ἅννας* (חָנָן neben חָנָן) zu jener Zeit sehr gebräuchlich gewesen zu sein scheint [84]), Kajaphas (קַיָּפָא) dagegen ein sonst nicht nachgewiesener, wahrscheinlich fremdsprachiger Beiname ist (s. A. 81), erklärt sich auch von da aus, daß dem Ersteren der ihm für immer verbliebene Titel zur Unterscheidung von anderen Trägern des gleichen Namens regelmäßig gegeben wurde, dagegen dem Kajaphas ebensowenig wie den von Lc nach ihm genannten beiden Personen. Zu den *ἀρχιερεῖς* oder *ἄρχοντες* im weiteren Sinne gehörten auch diese, da es sich nach v. 5. 8 und dem v. 1—3 geschilderten Anlaß um eine amtliche Sitzung des Synedriums handelt. Was diesen einen Sitz im Synedrium verschafft hat, zeigen einigermaßen die abschließenden Worte *καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*. Damit kann nicht, wie wenn dastünde: *καὶ οἵτινες ἦσαν ἐκ γ. ἀ.* oder *καὶ οἱ ὄντες* (oder ohne *ὄντες*) *ἐκ γ. α.* eine dritte Gruppe neben dem ersteren, aus dem gewesenen und dem derzeitigen Hohenpriester gebildeten Paar und dem zweiten Paar der beiden

---

[83]) Jos. ant. XVIII, 95; auch wo von seinem Grabe die Rede ist bell. V, 506.

[84]) Außer dem im NT genannten Hannas, den Jos. ant. XX, 198 „den ältesten Ananos“ nennt, führte denselben Namen einer seiner 5 Söhne „der jüngere Ananos“ (Jos. l. l.), der a. 62 für kurze Zeit Hoherpriester war, und noch ein Enkel des alten Hannas, wenn anders der bell. II, 533 erwähnte Jonathan derselbe ist, von dessen Ermordung bell. II, 256; ant. XX, 162 erzählt ist, d. h. mit dem Sohn des alten Hannas Namens Jonathan, welcher der unmittelbare Nachfolger des Kajaphas als regierender Hoherpriester geworden war bell. II, 240; ant. XVIII, 95. Josephus gibt den Namen stets nach der althebr. Form durch *Ἄναν(ος)* wieder, cf den Wechsel zwischen *Ἰωάνης* und *Ἰωάννης* s. unten A 88. Andere Träger des Namens חָנָן gibt Jastrow im Lexikon.

ohne Titel angeschlossenen Personen bezeichnet sein, sondern es wird, um eine noch weitläufigere Aufzählung abzuschneiden, eine summarische Schlußformel angewandt, welche die beiden zuletzt vorher genannten Personen mit einschließt [85]). Auf Hannas und Kajaphas kann sich dies nicht mit beziehen; denn Hannas war nicht hoherpriesterlicher Herkunft; von der Herkunft des Kajaphas wissen wir nichts und, wenn er eines Hohenpriesters Sohn oder Enkel gewesen wäre, würde nicht dies, sondern seine Stellung als regierender Hoherpriester es mit sich gebracht haben, daß er der Sitzung des Synedriums beiwohnte oder vielmehr den Vorsitz in derselben führte. Also von Johannes und Alexander erfahren wir durch diese Schlußformel, daß sie als Söhne oder überhaupt Nachkommen eines wirklichen Hohenpriesters an den Verhandlungen des Synedriums teilnahmen [86]). Über den von Lc hier genannten Alexander ist sonst nichts bekannt [86a]). Ob wir von dem vor ihm Genannten mehr sagen könnten, hängt von der Entscheidung über die richtige Lesung seines Namens ab. Neben dem überwiegend bezeugten *Ιωαννης* oder *Ιωανης* ist nämlich im Abendland *Ιωναϑας* = *Ιωναϑαν* gut bezeugt [87]), doch aber nicht so stark, daß man daraufhin diesen Namen mit Sicherheit wenigstens für *A* in Anspruch nehmen könnte. Das Schwanken dieser Überlieferung zwischen diesen beiden, von Haus aus völlig verschiedenen hebräischen Namen, welche auch anderwärts sich zeigt, und die außerordentliche Mannigfaltigkeit der Transkription jeder einzelnen derselben, die bei den Rabbinen gelegentlich sogar zu Vertauschung beider geführt hat [88]), gibt uns um so größere Freiheit nach sach-

[85]) Cf Kl 2, 1; ähnlich AG 2, 39; öfter bei Epiktet, diss. I, 9, 11; 28, 5; IV, 8, 12.

[86]) Ob nur als Beisitzer nur zum Zweck ihrer juristischen Ausbildung wie die Rabbinenschüler (Mischna Sanhedrin IV, 4 cf AG 7, 58) oder mit Sitz und Stimme und in letzterem Fall, ob dieses Recht von einer bestimmten Altersstufe abhing, wissen wir nicht.

[86a]) Selbstverständlich kann nicht gemeint sein der schon im J. 49 v. Chr. hingerichtete Alexander, Sohn Aristobul's II cf Jos. bell. I, 185; ant. XIV, 125.

[87]) So Ddgp prov tepl. Da der trotz mancher Willkürlichkeiten und sinnloser Schreibfehler zuverlässigste Zeuge für lt[1] (cod. Floriac. = h) ebenso wie vg, die syr. und ägypt. Versionen sowie alle griech. Hss außer D *Ἰωάννης* bezeugen, glaubte ich dieses im griech. und lat. Texte von *A* Forsch IV, 40. 254 beibehalten zu müssen. Aber die oben angeführten Gründe für Jonathas d. h. Jonathan scheinen diese Form nicht nur für *A*, sondern auch für *B* gebieterisch zu fordern.

[88]) Jos. ant. XIV, 222 hat Niese auf Grund einer einzigen Hs, in welcher *Ιωαννης* in *Ιωναϑης* korrigiert ist, gegen die übrigen griech. Hss und die lat. Version, welche letzteren Namen bieten, ersteren in den Text genommen. Die Vertauschung beider Namen war durch die mannigfaltige Umformung derselben sehr erleichtert. Neben יְהוֹחָנָן, auch יוֹחָנָן geschrieben, und der verschärften aramäisch-syrischen Aussprache יוֹחַנָּן, יוחנן (daher das Schwanken der griech. Transkription zwischen *Ιωανης* und *Ιωαννης*), findet

lichen Gesichtspunkten die Wahl zwischen den beiden an der vorliegenden Stelle überlieferten Namen zu treffen. Sie kann nur zugunsten von Jonathan ausfallen. Während dieser Name im NT sonst völlig fehlt, kommt der Name Johannes, auf drei bekannte Personen ungleich verteilt, etwa 135 mal vor. Welchem Schreiber konnte es einfallen, den keinem Leser des NT's geläufigen Namen Jonathan an seine Stelle zu setzen! Nur das Umgekehrte ist begreiflich. Damit erfahren wir auch, wer der Mann ist. Es kann nur der Jonathan, einer der 5 Söhne des Hannas (des älteren Ananos) sein, der zu Ostern 36 von Vitellius nach Absetzung seines Schwagers Kajaphas als Hoherpriester eingesetzt (Jos. ant. XVIII, 75 cf bell. II, 240), bald darauf aber wieder abgesetzt und durch seinen Bruder Theophilus ersetzt wurde (ant. XVIII, 123), später noch einmal vom König Agrippa I dieselbe Würde angetragen bekam, sie aber zugunsten seines Bruders Matthias ausschlug (ant. XIX, 313—316) und schließlich im Auftrag des Prokurators Felix (AG 22, 24—24, 27) von Banditen im Tempel ermordet wurde (ant. XX, 162, 164; bell. II, 256). Alles das gehörte bereits der Geschichte an, als Lc schrieb; zur Zeit von AG 4, 6 aber war dieser Jonathan nur erst ein jüngeres Mitglied des „Hauses der Hannas". Einen passenderen Platz konnte Lc ihm nicht anweisen, als hinter seinem Schwager Kajaphas, dem regierenden Hohenpriester.

In dem v. 7—22 folgenden Bericht über das Verhör, dem die Ap unterworfen wurden, wird aus dem Gerichtshof, dessen Zusammensetzung und führende Persönlichkeiten v. 5 f. beschrieben sind, kein Einzelner als Wortführer herausgehoben. Nur einmal wird nach *A* bemerkt, daß nur von einem Teil der Richter das dort Gesagte gilt [89]). Die erste Frage v. 7 bezieht sich ähnlich wie

---

sich auch *Ἰωαναν* Esra 10, 6; 1 Chr 3, 15; Lc 3, 27 (v. l. *Ἰωναν*, ebenso 1 (al. 3) Esra 9, 1 (v. l. s. Fritzsche S. 27), *Ἰωνᾶ* Mt 16, 17 (im Namen *Βαριωνᾶ = υἱὸς Ἰωάν[ν]ου* Jo 1, 42; 21, 15—17 und im Hebräerev), cf auch Bd I[4], 538 A 60; Bd IV[5. 6], 136 A 45; 695 A 84. Aber auch der Name von König Saul's Sohn hat allerlei Wandel durchgemacht: 1 Sam 13, 2f. יוֹנָתָן, 14, 6 יְהוֹנָתָן, ebenso wechselt das Targum ed. Lagarde, nur die kürzere Form Peschittha, *Ἰωναθαν* LXX, auch 1 Mkk 4, 30; vom Sohn des Mattathias 1 Makk 2, 5; 5, 17; 2 Mkk 8, 22, *Ἰωνάθης* Jos. ant. VI, 105 ff.; XII, 267, Jonathas vg. Dazu kommt der aram. Kurzname ינאי, wie die Juden den hasmonäischen König Alexander mit Vorliebe nannten, während er selbst auf seinen Münzen in seiner Eigenschaft als Hoherpriester sich teils Jehonathan, teils Jonathan nannte cf Schürer I[4], 284 f.; Jos. ant. XIII, 320 *Ἰανναῖον τὸν καὶ Ἀλέξανδρον*. Ferner kommt Jonathan auch in der verstümmelten Form Nathan vor s. Strack, Einl. in den Talmud 4. Aufl. S. 92 A 1. Endlich scheinen auch in der talmudischen Literatur die Fälle nicht ganz selten zu sein, in denen ebenso wie an der zu Anfang zitierten Stelle des Josephus der Name Jonathan durch den Namen Jochanan verdrängt worden ist s. z. B. Jastrow p. 570[b] unter יוֹנָתָן a. E. und Derenbourg, Essai d'hist. p. 95.

[89]) S. unten zu v. 13 f., anders verhält sich mit 5, 27. 34.

die von Pt 3, 12 abgelehnte Voraussetzung der Augenzeugen der Heilung des Lahmen, darauf, vermöge welcher Kraft, sei es eine von Gott verliehene Gabe oder eine Wirkung dämonischer Kräfte, mit denen sie im Bunde stehen; die zweite von wem dazu berechtigt sie die Tat vollbracht haben. Was bei der ersten Predigt 2, 14 durch das vorangehende Ereignis überflüssig gemacht war, bei der zweiten 3, 12 unveranlaßt gewesen wäre, wird diesmal (v. 8) gesagt, daß Pt vom heiligen Geist erfüllt (cf 2, 4; 13, 9), also in einer erregten Stimmung und im Tone zuversichtlichen Freimutes die gestellte Frage beantwortete. In seiner Anrede stellt er, wie es sich schickte, die sadducäischen Hohenpriester und deren Anhänger, welche die Verhaftung und gerichtliche Verfolgung der Prediger des auferstandenen Jesus veranlaßt hatten, vor die Presbyter d. h. hier die pharisäisch gesinnten Rabbinen [90]), die wenigstens nicht wie jene durch bestimmte Lehrmeinungen und unfromme Denkweise von vornherein der evangelischen Bewegung ablehnend oder geradezu feindlich gegenüberstanden. Die Einen wie die Anderen erkennt Pt in ihrer amtlichen Stellung an und wendet sich an sie als die berufenen Führer und Vertreter des jüdischen Volkes wie in der Anrede, so auch in der Einleitung zu der positiven Antwort auf die gestellte Frage v. 10. Sie lautet v. 9 bis 10: „Wenn wir heute von eurer Seite in Untersuchung gezogen werden wegen Wohltat an einem kranken Menschen (mit der Frage) wodurch diesem geholfen worden ist, so soll euch allen und dem ganzen Volke Israel bekannt sein, daß im (= durch den) Namen des Messias Jesus von Nazareth, den ihr gekreuziget, den Gott von den Toten erweckt hat, in diesem (= durch diesen Namen) dieser vor euren Augen gesund dasteht“ [91]). Ein Wort aus Ps 118, 22, das Jesus wenige Monate vorher vor allem Volk, aber in Anwesenheit von Vertretern des Synedriums, welche ihn nach seiner Vollmacht gefragt hatten (cf Lc 20, 1 f. 8 mit AG 4, 5—8), auf diese und ihr Verhalten zu ihm angewandt hatte, eignet sich Pt in angemessener Umgestaltung an, indem er seinen Richtern, teil-

---

[90]) S. oben S. 165. Für *A* ist *τοῦ Ἰσραήλ* hinter *πρεσβύτεροι* gesichert, was einen hebraisierenden Parallelismus membrorum ergibt, vielleicht auch *τοῦ οἴκου Ἰσραήλ* zu lesen s. Forsch IX, 40. 254 cf AG 2, 36; Mt 10, 6; Hb 8, 8. Wahrscheinlich ist auch *ἀκούσατε* hinter *Ἰσραήλ* (cf 7, 2; 13, 16) der Neigung von *B* zur Kürzung zum Opfer gefallen. Ein Interpolator würde einen volltönenderen Zusatz gewählt haben, etwa nach dem Muster von 2, 14. 22 — Auch v. 9 ist für *A* glänzend bezeugt *ἀφ᾽ ὑμῶν* hinter *ἀνακρινόμεθα*. Zu dem echt lucanischen *ἀπό* st. *ὑπό* beim Passivum cf AG 2, 22; 5, 16 (?); 4, 36; 10, 17 (auch D); Lc 6, 18b; 9, 22; 17, 25.

[91]) Hier erst erfährt der Leser, der es nicht als selbstverständlich sich selbst gesagt hat, daß auch der Geheilte mit den Ap verhaftet und vor die Richter gestellt worden war (v. 7 s. oben S. 163). *A* hat hinter *ὑγιής* noch *ἐν ἄλλῳ δὲ* (oder *καὶ ἐν ἄλλῳ*) *οὐδενί*. *B* gibt denselben Gedanken in allgemeinerer Fassung v. 12a *καὶ — σωτηρία* vor 12b *οὐδὲ γάρ — ἡμᾶς*, was dort auch in *A* wesentlich gleichlautend enthalten ist.

weise jedenfalls den gleichen Personen, die es aus dem Munde Jesu zu hören bekommen hatten, sagt (v. 11): „Dieser ist der von euch, den Baumeistern verschmähte Stein, der zu einem Eckstein geworden ist“ [92]). Daß und wie sie den von Gott gesandten Messias geringgeschätzt und geradezu verworfen haben, und wie Gott Jesum zum Grundstein eines neuen und lebendigen Baues gemacht hat, war schon v. 10 in unbildlicher Rede gesagt. Das Erste brauchte nicht erst bewiesen zu werden, um so mehr bedurfte das Zweite immer neuer Bezeugung und Bestätigung. Wenn die in seinem Namen vollbrachte Heilung ein Beweis für die von den Ap bezeugte Auferstehung und fortwirkende Lebenskraft Jesu war (v. 10), so diente es doch auch zur Bestätigung der Behauptung des Pt, daß er nicht durch irgendwelche geheimnisvolle Mittel oder dämonische Beihilfe, sondern lediglich durch gläubiges Vertrauen auf Jesus, in dessen Namen er dem hoffnungslos Kranken Gesundheit zugesprochen, dieses Wunder vollbracht habe, was Pt weiter sagt (v. 12): „Und es ist in keinem anderen (Wesen, als in dem von Gott zum Eckstein gemachten Messias Jesus) die Rettung (begründet); denn es gibt auch keinen anderen Namen unter dem Himmel, welcher den Menschen gegeben wurde, durch den (d. h. als ein Mittel, durch welches) wir gerettet werden sollen“. So nach *B*, während in *A* (s. A 91) der Gedanke von 12[a] bis *ὑπὸ τὸν οὐρανόν* schon v. 10, aber in Beschränkung auf den vorliegenden Fall, in welchem der Name Jesu sich als rettende Kraft bewährt hat, ausgesprochen ist. Dadurch wird die auf alle Fälle schwierige Satzbildung von v. 12[b] leichter verständlich. Nicht nur darum, weil v. 12[a] nicht an die Vorstellung vom Eckstein, vielmehr an die von der Wirkung des Namens anknüpft, sondern auch darum, weil die begründende oder bestätigende Kraft von *γάρ* erst dadurch recht einleuchtend wird. Daß in dem vorliegenden Einzelfall nichts anderes als der Name Jesu das Mittel der Rettung eines nach menschlichem Ermessen für sein ganzes Leben unheilbaren, von unzulänglicher menschlicher Hilfe abhängigen Menschen geworden ist, hat seinen Grund darin, daß es unter dem Himmel d. h. auf der ganzen unabsehbaren Erde [93]) keinen anderen Namen

[92]) Während die Citate Mt 21, 42; Mr 12, 10f.; Lc 20, 17 nur darin von einander abweichen, daß Lc den von Mt u. Mr hinzugefügten Satz aus Ps 118, 23 fortläßt, hat Lc hier erstens was dort Relativsatz ist (*λίθον ὃν κτλ.*) zum Hauptsatz gemacht (*οὗτός ἐστιν ὁ λίθος κτλ.*) und umgekehrt statt *οὗτος ἐγενήθη κτλ.* geschrieben *ὁ γενόμενος*, zweitens *ἐξουθενηθεὶς ὑφ᾽ ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων* statt *ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες*. Dieses letzte Wort hat *A* nach LXX und den Evv in der Form *τῶν οἰκοδομούντων* aufgenommen. Cf übrigens Bd III[3·4], 641 A 62. Enger an LXX schließen sich die teilweise freien Bezugnahmen auf Ps 118, 22 in 1 Pt 2, 4. 7.

[93]) Cf Koh 1, 13; 2, 3; 3, 1 (= unter der Sonne Koh 1, 3. 9. 14 u. mehr als 20 mal in diesem Buch), im NT nur Lc 17, 24 cf Mt 24, 27, aber

gibt, welcher allem, was Mensch heißt, als ein Mittel der Rettung von allem Übel auf Erden gegeben ist. *Τὸ δεδομένον* mit seinem befremdlichen Artikel vertritt als nachträgliche, aber zur Vervollständigung des Begriffs unerläßliche Näherbestimmung zu dem artikellosen *ἕτερον ὄνομα,* einen Relativsatz [94]). Die nicht gerade klassische Satzbildung ist offenbar gewählt, um die unmittelbare Folge zweier kurzer Relativsätze zu vermeiden, die nicht etwa wie diejenigen in v. 10 inhaltlich einander parallel laufen, sondern von denen der zweite dem ersten untergeordnet sein würde. Nachdem durch die Worte *ὑπὸ τὸν οὐρανόν* und *ἀνθρώποις* der Gedanke ausgedrückt ist, daß der Name Jesu, d. h. die zum Inhalt menschlichen Glaubens und Bekennens gewordene Person des von den Juden gekreuzigten, von Gott aber von den Toten auferweckten Messias Jesus das einzige von Gott den Menschen geschenkte Mittel der Errettung für die ganze Menschheit sei, überrascht die persönliche Zuspitzung dieses weltumfassenden Gedankens durch *ἡμᾶς,* statt dessen man ein auf *ἀνθρώποις* zurückreichendes *αὐτοῖς* erwarten sollte. Selbstverständlich soll dadurch der die ganze Menschheit umfassende Heilswille Gottes nicht nachträglich doch wieder auf eine engere Auswahl beschränkt werden, sondern es wird nur den Hörern zum Bewußtsein gebracht, daß es sich nicht um eine Lehrfrage handelt, die man so oder anders beantworten oder auch unbeantwortet lassen kann, ohne daß für den Einzelnen etwas davon abhinge. Es sollen vielmehr alle, denen der Heilswille Gottes verkündigt wird, wie an diesem Tage durch Pt den Mitgliedern des Synedriums, darin eine an sie persönlich gerichtete Aufforderung erblicken, sich durch Jesus aus Lebensgefahr retten zu lassen (cf 2, 40), wie Pt selbst und die übrigen Ap es nicht nur einmal bei ihrem ersten Anschluß an Jesus, sondern immer wieder (z. B. Mt 18, 1—3) und noch einmal und für immer nach seiner Auferstehung (Lc 22, 32; 24, 25; Jo 20, 8f., 24—29) getan haben.

Das war freimütig geredet und verfehlte nicht, Eindruck auf die vornehmen Richter zu machen (v. 13. 14). „Indem sie den

---

von Luther häufig als Übersetzung von *τοῦ οὐρανοῦ* eingeführt Mt 6, 26; 8, 20; Lc 8, 5, auch Hiob 12, 7; 28, 21 gegen hebr. und LXX.

[94]) So richtig Buttmann Ntl. Gr. S. 51. 254, zum Teil gegen Winer. Cf auch Blaß Ntl. Gr.[2] S. 160f. (unter Berufung auf Kühner-Gerth II, 1, 613f.), mehr und genaueres erst S. 248. Von einem Fall wie Lc 23, 49 unterscheidet sich der hiesige dadurch, daß dort *γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι* (von Frauen diejenigen, die ihm gefolgt waren usw.) den Gegensatz bildet zu allen Männern, hier dagegen ein Gegensatz zu einer anderen Gattung von Dingen, als dem rettenden Namen Jesu nicht, wie v. 10 nach *A*, obwaltet. Auch der Gegensatz zu anderen Namen, die nicht retten können, ist nicht durch *τὸ δεδομένον ἀνθρ.* ausgedrückt, sondern durch die vorangehende Verneinung der Existenz eines anderen Namens, der retten könnte. Cf auch Bd VI, 415 A 43; S. 434 zu Rm 8, 28; 9, 5. Das weit verbreitete *ἐν* vor *ἀνθρώποις* das neben *ὑπὸ τ. οὐρ.* tautologisch wäre, beruht also auf Mißverständnis cf Bd III[3. 4], 142ff. zu Lc 2, 14.

Freimut des Pt und des Jo anschauten", der sich auch in Mienen und Körperhaltung gezeigt haben muß, „und da sie bemerkt hatten, daß sie Leute ohne Schulbildung und niederen Standes[95]) seien, staunten sie und erkannten sie wieder als Begleiter Jesu. Und da sie den geheilten Menschen bei ihnen stehen sahen, wußten sie nicht, was sie (auf die Rede des Pt) erwidern sollten." So auch *B*. Der stark abweichende und viel ausführlichere Text *A* dürfte etwa so zu übersetzen sein:[96]) „Da sie (diese Rede) gehört hatten, staunten alle den Freimut des Pt und des Jo an, weil sie bemerkt hatten, daß sie ohne Schulbildung und niederen Standes waren. Da sie aber auch jenen Kranken bei ihnen stehen sahen, der geheilt worden war, wußten sie nicht, was sie tun oder erwidern sollten. Einige aber von ihnen erkannten sie wieder, (sie erinnerten sich nämlich), daß sie mit Jesus umhergezogen waren"[97]). Es mögen nicht wenige Hörer der Rede die Ap in der Begleitung Jesu gesehen haben, als sie während der letzten Tage Jesu im Tempel mit ihm disputirten, cf Mr 11, 11. 19f. einerseits und 11, 27—12, 37 andrerseits. Weil sie auf eine so mutige Verteidigung der Ap nicht vorbereitet waren, ließen sie dieselben aus dem Synedrium abführen, um ohne deren Gegenwart über die nunmehr zu ergreifenden Maßnahmen zu beraten (v. 15). Das Ergebnis dieser Beratung ist kurz zusammengefaßt e r s t e n s (v. 16) in dem Eingeständnis, daß ein offenkundiges, in der kurzen Zeit seit dem vorigen Abend in der ganzen Einwohnerschaft Jerusalems bekannt gewordenes Wunderzeichen durch die Ap geschehen sei und von

---

95) *ἰδιώτης*, als Fremdwort ins hebr. הֶדְיוֹט, Dalman im Lex. vokal. "הִ), ins aram. (Targ.), auch sy[1. 2] aufgenommen in den Bedeutungen 1) Privatmann im Gegensatz zum Herrscher oder höheren Staatsbeamten, 2) Der Laie in einer Kunst im Gegensatz zum Fachmann, 3) Der Mann aus dem gemeinen Volk. Die 2. Bedeutung 1 Kr 14, 16, neben *ἄπιστος* 14, 23f.; näherbestimmt durch *τῷ λόγῳ* 2 Kr 11, 6 bez. es den Mangel an rhetorischer Ausbildung, was hier neben *ἀγράμματος* überflüssig wäre, also „Leute niederen Standes".

96) Nach lt[1] u. sy[1] wiederhergestellt Forsch IX. 41. 255. 339f. Erl 12. — *ἀκούσαντες* nicht etwa statt *θεωροῦντες* (in *B*) mit *τὴν παρρησίαν* zu verbinden, sondern objektlos wie 2, 37; 4, 8(?); 4, 24; 5, 21 (5, 33?); 7, 2; 13, 48; 14, 14; Lc 1, 66; 2, 18 usw. Das folgende *πάντες* findet seinen Gegensatz, ohne den es überflüssig wäre, nicht in anderen, welche nicht gehört oder nicht zugehört haben, sondern erst in *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν* v. 12[b]. Zu *ἐθαύμαζον* gehört *τὴν τοῦ Π. παρρησίαν* als Objekt (im NT hat nur Lc AG 7, 31; Lc 24, 12 [v. l.] *θαυμάζειν* c. acc.), und das ohne *καί* (+ *B*) zwischeneintretende *καταλαβόμενοι — ἰδιῶται* erklärt erst das Staunen über das freimütige Auftreten der Ap.

97) Konstruktion wie *οἶδα* c. acc. und einem das Objekt exponirenden *ὅτι* AG 16, 3, häufiger statt dessen Fragesatz Lc 4, 34; 13, 25; Jo 9, 29. Zu *ἀνεστράφησαν* cf Mt 17, 22 Bd I[4], 569 A 17 cf Gl 1, 13 *ἠκούσατε τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν . . . ὅτι*. Wegen der sonst nicht vorkommenden Konstruktion mit *σὺν τῷ Ἰησοῦ* kann auch mit lt[1] übersetzt werden *c u m J e s u c o n v e r s a b a n t u r*.

ihren Richtern nicht weggeleugnet werden könne, und zweitens (v. 17) in dem Beschluß, zur Verhütung eines weiteren Umsichgreifens der dadurch hervorgerufenen Bewegung unter dem Volk, unter Androhung von Strafen ihnen zu befehlen, fernerhin nicht mehr unter Berufung auf diesen Namen zu irgendeinem Menschen zu reden. Dem entsprechend befahlen sie (v. 18) den wieder in den Sitzungssaal zurückgerufenen Ap schlechterdings nichts verlauten zu lassen oder zu lehren unter Nennung dieses Namens [98]). Wenn hier zweimal hintereinander der Name Jesus unausgesprochen bleibt, so ist dies in Verbindung mit dem Verbot irgendwelcher Äußerung über den von Gott durch die Heilung des Lahmen verherrlichten (3, 13) und von den Ap so zuversichtlich vor allem Volk und seiner Obrigkeit bezeugten Jesus von Nazareth, ein treffender Ausdruck der Absicht, alles zu tun, was dazu dient, daß dieser Mann totgeschwiegen werde. Die Antwort der Ap (v. 19. 20) hält sich gleich fern von herausforderndem Trotz und würdeloser Schüchternheit. Sie stellen dem Urteil der Richter die Antwort auf die Frage anheim, ob es vor Gott als ein gerechtes Verhalten gelte, ihnen mehr als Gott zu gehorchen, und sie bekräftigen die verneinende Antwort, auf welche sie als selbstverständlich rechnen, ihrerseits durch die Versicherung: „Wir können ja von dem, was wir sahen und hörten, nicht unterlassen zu reden". Daß die Richter hierauf sich damit begnügten, die Ap unter nochmaliger Strafandrohung [99]) für den Fall der Übertretung ihres Verbotes der Haft zu entlassen, wird (v. 21. 22) einerseits daraus erklärt, daß sie nichts fanden, was eine sofortige Bestrafung [100]) der Ap hätte

---

[98]) Auch in v. 15—18 bietet *A* einen bedeutend ausführlicheren, aber ganz in der Sprache des Lc sich bewegenden Text. Cf zu *τότε ἐκέλευσαν* und *καί* vor *συνέβαλον* (*B* *συνέβαλλον* s. Forsch IX, 255 im App.). Zur Fortführung der Erzählung durch *τότε* Lc 21, 10; 24, 45; AG 1, 12f.; 4, 8; 5, 26, noch häufiger bei Mt. Zu *ἀπαχθῆναι τὸν Π. κ. Ἰω.* (*B αὐτοὺς . . . ἀπελθεῖν*) cf Lc 21, 12; 22, 66; AG 12, 19; 23, 17. — Zu *γνωστὸν σημεῖον γενόμενον* (*B γέγονεν*) . . . *φανερώτερόν ἐστιν* (*B* nur *φανερόν*) cf den Gebrauch des Komparativs AG 17, 21. 22; 24, 22; 25, 10. Zu *ἀπειλῇ ἀπειλησόμεθα* cf v. 21 *προσαπειλησόμεθα*, 5, 28 *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν*. — Zu v. 18 *συγκατατιθεμένων δὲ αὐτῶν τῇ γνώμῃ φωνήσαντες αὐτοὺς κτλ.* (*B* nur *καὶ καλέσαντες αὐτούς*) cf Lc 23, 51 statt des einfacheren Ausdrucks AG 5, 40.

[99]) Dies wird in Rückbeziehung auf v. 17 *προσαπειλησάμενοι* besagen: ein Drohen, das zu einem schon vorher stattgehabten hinzukommt. Cf *προσδαπανᾶν* Lc 10, 35 von Mehrausgaben über die bereits im voraus gezahlte Geldsumme hinaus. Nur ähnlich Jos. ant. XIV, 170 *προσαπειλῶν παρακούσαντι* ein zu *γράφει παρακαλῶν* hinzukommendes Drohen für den Fall des Ungehorsams; Sirach 13, 3 cod. Sin. *προσαπιληθήσεται*: Der Bettler wird zu der Beleidigung auch noch Bedrohung zu erfahren haben.

[100]) Die Konstruktion v. 21ª ist nach beiden Recensionen gleich hart: *A μὴ εὑρίσκοντες αἰτίαν* (*B μηδὲν εὑρίσκοντες*) *τὸ πῶς κολάσωνται αὐτούς*. Das *τὸ πῶς* ist Exposition und Apposition entweder zu *αἰτίαν* (*A*) oder zu *μηδέν* (*B*) cf A 97. An dieser wie an vielen verwandten Stellen z. B. Lc 5, 19; 6, 7; 11, 54 (v. l.); 23, 4. 14. 22; Mt 26, 60; Jo 18, 38; 19, 4; Rm

rechtfertigen können, andrerseits aber aus Rücksicht auf das Volk, da jedermann Gott pries wegen der wunderbaren Heilung des, wie man erst an dieser Stelle erfährt, mehr als 40 Jahre alten und ebenso lange lahm gewesenen Bettlers.

Nach ihrer Entlassung suchten Pt und Jo sofort ihre Glaubensgenossen auf. Es heißt v. 23 *πρὸς τοὺς ἰδίους*, nicht wie 5, 18 nach *A εἰς τὰ ἴδια*. Auch dies wäre nicht notwendig auf eine gemeinsame Wohnung aller Ap oder auf mehrere Häuser zu beziehen, welche sie in vollem Sinn ihr eigen nennen konnten. Was sie einst in Kapernaum besaßen, hatten sie in gewissem Sinn bereits seit ihrer Wahl zu Aposteln verlassen (Lc 18, 28f.). In Jerus. werden sie freilich einen ständigen Wohnsitz gehabt haben, nachdem sie in der Zwischenzeit zwischen Tod und Himmelfahrt von Galiläa dorthin zurückgekehrt waren, was weniger durch Jo 16, 32 und Jo 19, 27 als durch Jo 20, 10 bestätigt wird (Bd IV$^{5.\,6}$, 659. 674) und eine Voraussetzung ihrer andauernden Wirksamkeit in Jerus. war, wie sie bis dahin und weiterhin in der AG geschildert ist. Daß sie dort Hausbesitzer geworden seien zu einer Zeit, da manche Besitzer von Häusern und Äckern in der Urgemeinde ihren Besitz zum besten einer großartigen Armenpflege veräußerten (2, 45; 4, 34—5, 10), wäre eine undenkbare Vorstellung. Was wirklich dasteht: *ἦλθον πρὸς τοὺς ἰδίους* und v. 31 *ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι* läßt nur an eines jener im Besitz von Christen befindlichen Häuser denken, in welchen zwar niemals sämtliche Gemeindeglieder, aber doch eine größere Anzahl zum Gebet, zum Anhören von Vorträgen der Ap und zu gemeinsamen Mahlzeiten sich zu versammeln pflegten (AG 1, 13. 14; 2, 42. 46; 5, 42). Wahrscheinlich war es das ansehnliche Haus jener Maria, der Mutter des Johannes Marcus, in welches Pt nach einer abermaligen Befreiung aus noch gefährlicherer Gefangenschaft sofort sich begab, weil er wußte, daß er dort eine größere Zahl von Glaubensgenossen im Gebet für ihn versammelt finden werde AG 12, 5. 12—17. Diesmal galt es vor allem (v. 24—28) Gott zu preisen, der aufs neue bewiesen hatte, daß er durch alle Anschläge und Angriffe irdischer Machthaber gegen sein und des Messias Königreich hindurch seine lange zuvor gefaßten und verkündigten Ratschlüsse zu verwirklichen vermag, wie er es in der Geschichte Jesu getan hat. Ohne daß gesagt würde, wer der Vorbeter gewesen sei, wird v. 24 von allen Versammelten in feierlichem Ton gesagt, daß sie nach Anhörung des Berichtes der beiden Ap über ihre Erlebnisse einmütig ihre Stimme zu Gott erhoben und das folgende Gebet sprachen. Schon durch diese Einleitung ist gesichert, daß mit *δέσποτα* nicht etwa Jesus, was ja an sich möglich wäre (2 Pt 2, 1;

7, 18 Bd VI, 354 A 6 blickt mehr oder weniger deutlich das hebr.-aram.-syr. מצא im Sinne von „erreichen, fertig bringen, können“ durch.

Jud 4), sondern wie Lc 2, 29; Ap 6, 10 cf Gen 15, 2. 8 der Gott Israels angerufen ist, der aller Dinge Herr ist, und im Verhältnis zu welchem David wie auch der Davidssohn Jesus seine Diener sind (v. 25. 30). Zunächst aber wird in Worten, die dem Dekalog (Ex 20, 4) entnommen sind und auch einen vielfachen Widerhall in beiden Testamenten gefunden haben (z. B. Ps 146, 6; AG 14, 15), von Gott und vor Gott bekannt, daß er der Schöpfer der sichtbaren Welt in allen ihren Teilen und mit allen sie bevölkernden Wesen sei[1]); sodann aber (v. 25—26) wird bezeugt, daß er durch hl Geist, (und zwar) durch den Mund Davids seines Knechtes in Ps 2, 1—2 geredet habe[2]). Die in genauer Übereinstimmung mit LXX, aber auch mit dem hebr. Text angeführten Worte konnten, obwohl Ps 2 keinen Dichternamen an der Stirn trägt[3]), um so unbedenklicher dem David zugeschrieben werden, als der Dichter, der nacheinander zuerst die gegen Gott und seinen Gesalbten sich empörenden Völker (v. 3), darauf den

---

[1]) Es bedarf keines weiteren Beweises, scheint aber doch gesagt werden zu müssen, daß *ὁ ποιήσας* oder nach *A ὁ θεός ὁ ποιήσας* Apposition, sondern Prädikat zu *σύ* ist: „Du bist der (Gott), welcher gemacht hat.“ Denn wenn *ὁ θεός* wie Mr 15, 34, Lc 18, 11. 13 oder wie *ὁ πατήρ* Lc 10, 21; Jo 17, 21 hier Vokativ sein sollte, würde sich ein durch nichts veranlaßtes Anakoluth ergeben, oder eine v. 24—26 umfassende Parenthese, hinter der die durch den Anruf angekündigte Hauptaussage (v. 27) nicht durch *γάρ* angeknüpft werden dürfte.

[2]) Der durch ℵ ABE . . bezeugte Text *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυεὶδ παιδός σου εἰπών* enthält eine so ungeheuerliche Vereinigung von Satzverrenkungen, daß er niemals dem Vf der AG hätte zugeschrieben werden sollen. Schon die weite Trennung des *τ. πατρὸς ἡμ.* von *Δαυείδ* durch so gewichtige Worte hat keine analogen Beispiele im NT (cf AG 4, 33; 1 Kr 6, 4; 2 Kr 2, 4) und wäre hier durch nichts veranlaßt, da eine so starke Betonung der Eigenschaft Davids als eines Vaters der Israeliten wie sie durch die Voranstellung ausgedrückt wäre, im hiesigen Zusammenhang durch nichts veranlaßt wäre, cf dagegen AG 1, 2; 13, 32; 19, 4 s. oben S. 19 A 23. Besonders unerträglich wird dieser Text dadurch, daß *τοῦ πατρός* auf alle Fälle logisch dem folgenden *διά* untergeordnet ist. Es wird also mit *A τοῦ πατρὸς ἡμῶν* (cf Mr 11, 10; AG 2, 29) zu streichen und auch wohl *λαλήσας* vor *Δα.* statt *εἰπών* hinter *τοῦ* zu lesen sein s. Forsch IX, 256 App. cf zur Sache Mt 22, 42; Mr 12, 36; AG 1, 16; 7, 51; 28, 25.

[3]) Hierin verschieden von den mit gleichem Nachdruck von Pt auf David zurückgeführten Psalmstellen 1, 16. 20 (Ps 69 u. 109); 2, 25 (Ps 16); 2, 34 (Ps 110), welche sämtlich in der Überschrift David als Verfasser nennen. Es ist hier nicht der Ort, die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferungen zu prüfen. Es liegt aber auf der Hand, daß Ps 2 sowohl rücksichtlich der feierlichen Einsetzung des Gesalbten Jahwehs (cf 1 Sam 13, 14; 16, 11—13; 2 Sam 7, 8—16; Ps 89, 4 f.; AG 2, 30; 13, 22. 34) als seine siegreichen Kämpfe mit heidnischen Völkern (2 Sam 7, 1; 8, 1—14; 10, 6—11, 1) besser in den Mund Davids paßt, als in den eines Salomo oder irgend eines anderen Erben seines Thrones. Fraglich scheint mir nur, ob der Psalmist David selbst ist, oder etwa ein Zeitgenosse, der sein Lied aus der Seele und im Namen Davids gedichtet hat. — Lc berücksichtigt andere Stellen von Ps 2 Lc 3, 22 (Bd III[3, 4], 199 ff.); AG 13, 33.

im Himmel thronenden Weltherrscher (v. 6) redend einführt, in einer dritten Strophe (v. 7—9) einen an ihn gerichteten Ausspruch Jahwehs anführt, aus dem hervorgeht, daß der Dichter selbst der von Gott in unwiderruflicher Weise auf Zion eingesetzte König ist oder sein will, gegen den Völker und Fürsten sich empört haben. Daß dieser weissagende Typus in Jesus seine Erfüllung finde, bezeugt die betende Gemeinde (v. 27 f.) durch einen Rückblick auf die Passionsgeschichte. Unter den menschlichen Werkzeugen der Verurteilung und Hinrichtung Jesu, durch welche Gott seinen Ratschluß verwirklicht hat, sind die Könige, Regenten (*ἄρχοντες*) und Richter von Ps 2, 1 und 10 vertreten durch Herodes Antipas, den Landesfürsten Galiläas und durch Pontius Pilatus, den römischen Prokurator des übrigen Palästinas [4]), von deren Zusammenwirken unter den Evangelisten nur Lc (23, 6—12) berichtet. Die Heidenvölker des Psalms sind vertreten durch die Soldtruppen des Herodes (Lc 23, 11) und durch die römischen Soldaten, die schon bei der Verhaftung (Jo 18, 3 cf Bd IV[5. 6], 619), sodann bei der Verhöhnung und bei der Kreuzigung Jesu die Handlanger ihrer Vorgesetzten waren. Aber auch das Volk Israel war nicht weniger als unbeteiligt dabei [5]). Ohne die Verurteilung Jesu durch die *ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι τοῦ Ἰσραήλ*, wie die sämtlichen Glieder von Pt (v. 8) angeredet wurden, und ohne das Geschrei des Volkes, welches die Kreuzigung Jesu forderte, wären Pilatus und Herodes nicht in die Lage gekommen, Jesus zu verhöhnen und zu töten. Damit ist aber die Bedeutung des 2. Psalmes als Weissagung noch keineswegs erschöpft. Von der Vergangenheit zur Gegenwart und ihren Aufgaben, vom Bekenntnis zur Bitte übergehend spricht die betende Gemeinde (v. 30. 31): „Und was die gegenwärtige Lage der Dinge anlangt [6]), Herr, siehe auf ihre Drohungen und gib Deinen Knechten, daß sie mit allem Freimut dein Wort verkün-

---

[4]) Während Mt, (denn 27, 2 ist *Ποντίῳ* sicherlich jüngerer Zusatz), Mr. Jo, wie auch König Agrippa im Brief an Kaiser Cajus (Philo leg. ad Caj. 38) und Josephus gewöhnlich z. B. bell. II, 169 ff. sich mit dem Cognomen Pilatus begnügen, setzt Lc wie bei der ersten Erwähnung im Ev Lc 3, 1 (nicht so 13, 1; 23, 1—52), auch hier (nicht so AG 3, 13; 13, 28) den Gentilnamen Pontius davor, wie Jos. nur bei der ersten Erwähnung ant. XVIII, 35 (nicht § 55 ff. 87 ff. 177), ferner 1 Tm 6, 13; Ign. Magn. 11; Trall. 9, 1; Smyrn. 1, 2 (neben dem Tetrarchen Herodes, offenbar nach Lc 3, 1 oder AG 4, 27); ferner in allen Gestalten des ältesten Taufbekenntnisses, aber auch Tac. ann. XV, 44. Es entspricht der feierlichen Sprache der Liturgie, des Bekenntnisses und des Gebets der Gemeinde cf m. Schrift über das apost. Symb. 1893 S. 40—44. 68 f.

[5]) Die sinnlose LA der „besten Hss" *λαοῖς Ἰσρ.* statt des für A ausreichend bezeugten *λαὸς Ἰσρ.* (cf Forsch IX, 257) ist aus diesem entweder durch grammatische Angleichung an *ἔθνεσιν* oder durch eine Art von Doppeltseherei aus dem folgenden *ΙΣ* (*ραήλ*) entstanden.

[6]) Zu *τὰ νῦν* cf 5, 38; 17, 30; 20, 32; 27, 22, *τὸ νῦν* 24, 25, verwandten Sinnes auch *ἀπὸ τοῦ νῦν* Lc 1, 48; 5, 10; 22, 18. 69.

digen, indem du deine Hand ausstreckst zum Heile [7]), und daß Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen deines heiligen Dieners Jesus". Statt der Anrede Gottes mit *δέσποτα* v. 24, welche ihm als dem allmächtigen Schöpfer der Welt und Lenker der Geschichte gebührt, wird er hier mit *κύριε* angeredet, welches auch hier den Jahwehnamen vertritt, diesen aber nicht in seinem ursprünglichen Wortlaut widergibt, der schon damals außerhalb des Tempeldienstes von den Priestern und vollends von den Laien nicht gebraucht werden durfte, sondern mit dem regelmäßigen Ersatz dafür אֲדֹנָי, also in griechisch gesprochenen Gebeten und in solchen, die zwar hebr. oder aram. gesprochen, aber nur in griech. Überlieferung überliefert sind, *κύριε* cf Schürer III[4], 355. Sich selbst aber nennen die Beter seine *δοῦλοι*, nicht *παῖδες*, wie David v. 25 und den Davidssohn Jesus v. 30. Jeder Schein einer Gleichstellung mit dem Anfänger und dem Vollender des von Gott gestifteten Königtums in Israel wird vermieden [8]). Die an Jesus gläubig Gewordenen sind Knechte Gottes und haben sowenig wie die Sklaven eines menschlichen Herren einen eigenen Willen in der Welt durchzusetzen, sondern Gottes Willen zu tun. Sie nennen auch die Lehre, die sie zu verkündigen sich gedrungen fühlen (v. 19. 20), nicht ihre eigene Lehre, sondern Gottes Wort. Es fehlt ihnen auch jede eigene Kraft, sich gegen die Drohungen und Machtmittel der irdischen Machthaber zu schützen. Darum bitten sie Gott, daß er wie bisher seine Kraft durch sie sich mächtig erweisen lasse, was nicht nur für die Ungläubigen ein zum Staunen und Nachdenken reizendes Zeichen und ein Zeugnis für die Macht Jesu sein soll, in dessen Namen sie hoffnungslosen Kranken Heilung spenden und andere Wunder tuen, sondern auch dazu dient, daß sie ihren Beruf als Prediger des Ev's mit voller Freudigkeit ausüben können. Von sofortiger Erhörung dieses Gebetes wird v. 31 berichtet. Der Schöpfer und Herr der Welt, den die Gemeinde angerufen hat (v. 24), gibt ihr zustimmende Antwort durch eine Erschütterung des Raumes, in dem sie versammelt war, die nicht anders als durch ein Erdbeben verursacht gedacht werden

---

[7]) So nach *B* *ἴασιν* dem Sinn nach nicht verschieden von *ἰάσεις* cf Lc 13, 32, wie wahrscheinlich *A* hier gehabt hat Forsch IX, 43. 257.

[8]) An sich würde *δοῦλοι* der Anrede *δέσποτα* (cf Lc 2, 29) und der Anwendung beider Worte auf das Verhältnis menschlicher Herren und Sklaven (1 Tm 6, 1—2; Tt 2, 9; 1 Pt 2, 18) genauer entsprechen. Aber auch *κύριος* im Gegensatz zu *δοῦλος* wird von diesem Verhältnis gebraucht Gl 4, 1; Eph 6, 5—9, Kl 3, 22—4, 1, wie auch *herus* und *dominus* unterschiedslos für dasselbe gebraucht werden. Und in der Sprache der apostolischen Gemeinden ist das damit verglichene Verhältnis der Christen zu Gott oder Christus fast ausnahmslos durch *δοῦλος τοῦ κυρίου* (*Ἰησ. Χρ.*) oder *δοῦλος τ. θεοῦ* ausgedrückt worden. Die wenigen Fälle für *δεσπότης* von Jesus s. oben S. 174 f. Andrerseits wäre an sich auch *παῖδες* ebenso möglich wie *παιδίσκη* neben *κύριοι* AG 16, 16.

kann cf AG 16, 26; Mt 27, 50 ff.; 28, 2. Gleichzeitig fühlten alle Anwesenden sich so mächtig vom hl. Geist ergriffen, wie am Pfingsttage die in der Tempelhalle Versammelten [9]), was auch in der Folgezeit darin zu Tage trat, daß die so aufs neue vom hl. Geist Ergriffenen „mit Freimut das Wort Gottes verkündigten". Selbstverständlich ist dieses *ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* nicht von gegenseitigen Äußerungen der Versammelten zu verstehen wie 2, 4—11 s. oben S. 99 ff., sondern von einer Verkündigung des Ev's an die noch Unbekehrten (cf zum Ausdruck 8, 25; 11, 19. 20; 13, 46; 16, 6. 32). Nur deutlicher sagt eben dies *Δ* mit den dort hinter *μετὰ παρρησίας* folgenden Worten *παντὶ τῷ θέλοντι πιστεύειν*. Es handelt sich aber nicht um einmalige, an diesem Tage, nach Auflösung der Gebetsversammlung, etwa auf der Straße von einigen Mitgliedern der Versammlung gehaltene Predigten, sondern um eine sich wiederholende und andauernde Beteiligung mehr oder weniger aller Gemeindeglieder an der Ausbreitung des Ev's. Erst in der folgenden Schilderung des täglichen Lebens der Gemeinde in der Folgezeit v. 32—35, welche im übrigen bereits oben S. 132 ff. in Verbindung mit 2, 42—47 erörtert worden ist, kommt gelegentlich v. 33 zum Ausdruck, daß „die Ap. mit großer Kraft das Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesus ablegten". Daß sich dies auf innergemeindliches Lehren der Ap. bezieht, ergibt sich schon aus den unmittelbar sich anschließenden Worten: „und große Gnade war (d. h. kam) über sie alle" d. h. über die sämtlichen Gemeindeglieder, deren inniges Gemeinschaftsleben und große Opferwilligkeit vorher (v. 32) und nachher (v. 34 bis 37) geschildert wird. Es handelt sich also hier nicht um die günstige Beurteilung der Gemeinde durch die nicht zu ihr gehörige Bevölkerung Jerusalems, welche 2, 47 erwähnt, aber auch sehr anders ausgedrückt war; und ebensowenig um eine günstige Aufnahme der durch Gottes Gnade gesegneten Predigt der Ap. seitens der noch nicht in die Gemeinde aufgenommenen Jerusalemer, welche in v. 32—37 gar nicht erwähnt sind, und welche zu keiner Zeit sämtlich dieser Predigt gläubig zugefallen sind, sondern um die Befestigung der Gemeindeglieder, von denen nur ein kleiner Bruchteil den Auferstandenen mit eigenen Augen gesehen hatte, im Glauben an seine Auferstehung durch fortgesetztes Zeugnis der Augenzeugen derselben, was eine Hauptaufgabe der innergemeindlichen Belehrungen der Ap. (cf 2, 42) und in der rasch zu tausenden angewachsenen Muttergemeinde (4, 4) ebenso

---

9) Nicht zu übersehen ist, daß hier nach D d lt² Iren. graec. ℵ A B etc. nicht wie 2, 4 (auch 1, 2. 5; 4, 25; 6, 5) *πνεύματος ἁγίου* steht, sondern *τοῦ ἁγίου πν.* wie 1, 8; 2, 38; 13, 4. Das ist ein Hinweis auf den einen, bekanntlich längst verheißenen, am Pfingstfest der Gemeinde verliehenen hl. Geist, der sich in dem hier vergegenwärtigten Augenblick so mächtig in allen Anwesenden regt, als ob sie ihn zum ersten Mal empfingen.

sehr ein Bedürfnis war, wie später in den heidenchristlichen Gemeinden (1 Kr 15, 1—11). Außerhalb des vorliegenden Zusammenhangs könnte die Frage entstehen, ob *χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς* sich auf die Ap. beziehe und sagen wolle, daß ein Thomas oder Matthias nicht weniger als Pt und Johannes in ihrer Zeugentätigkeit durch Gottes Gnade reich gesegnet worden seien cf AG 14, 3. 26; 15, 40; 1 Kr 15, 10. Hier aber kann *αὐτούς* keine anderen Personen bezeichnen als die sämtlichen Gemeindeglieder, auf die v. 32 und v. 34 *ἐν αὐτοῖς* hinweist, und von denen v. 31 gesagt war, daß sie sämtlich und andauernd Gottes Wort freimütig den noch nicht Glaubenden verkündigten. Dazu befähigte sie nicht schon der Empfang des der Gemeinde eigentümlichen Geistes (2, 38) oder eine durch besondere Erlebnisse veranlaßte augenblickliche Ergriffenheit durch diesen Geist (4, 31[a]), sondern nur ein gefestigter Glaube, welcher immer wieder aus dem Zeugnis der Autopten Nahrung und Kraft schöpft. Was schon 2, 1—11 in symbolischer Vorausdarstellung zum Ausdruck kam, hier aber als geschichtliche Tatsache bezeugt wird, daß nämlich nicht nur die 12 Ap., sondern alle Jünger Jesu, je nach Gelegenheit und Begabung zur Missionsarbeit berufen sind, ist ein Grundgedanke des Lc in beiden Büchern seines Werkes von Lc 1, 1—4; 9, 49—10, 20 an, der uns mehr als einmal auch in der AG wieder begegnen wird. Ihn hier auszusprechen, war auch darum angemessen, weil der gefestigte Glaube, welcher zu freimütiger Bezeugung des Ev's an die noch nicht Glaubenden befähigt, auch die opferfreudige Liebe zu den Brüdern erzeugt, welche v. 32—35 geschildert wird.

7. Ein erfreuliches und ein abschreckendes Beispiel 4, 36—5, 11.

Was 4, 36f. von Joseph mit dem Beinamen Barnabas[10]) berichtet wird, steht in einem inneren Zusammenhang ebensosehr mit dem, was vorhergeht als mit dem Folgenden. Er ist einer der vielen, welche ihren Grundbesitz, den sie in Jerus. besaßen, verkauften und den Erlös durch Vermittlung der Ap. unverkürzt den bedürftigen Gemeindegliedern zuwandten. Zugleich bildet dies einen hellen Hintergrund für die ausführliche Darstellung (5, 1—11) eines vereinzelten Falles von heuchlerischer Anbequemung an die zahlreichen guten Beispiele, die eben damals in der Gemeinde gegeben wurden. Obwohl der v. 34 gebrauchte Ausdruck (*ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον*, oder nach *Δ κτήτορες*

[10]) Über die Verwechselungen mit Joseph Barsabbas mit dem Beinamen Justus AG 1, 23 und mit Judas Barsabbas 15, 22 s. Forsch IX, 333—335 und oben S. 60f.

ἦσαν χωρίων ἢ οἰκιῶν) offenbar eine jener Übertreibungen ist, deren die volkstümliche Redeweise jederzeit sich bedient[11]), so bedurfte es der Erzählung von dem ganz gleichartigen Handeln des Barn., welches durch teilweise buchstäbliche Wiederholung der v. 34—35 (πωλοῦντες ἔφερον — ἀποστόλων) gebrauchten Worte in v. 37 (πωλήσας ἤνεγκεν — ἀποστόλων) stark ins Ohr fällt, überhaupt nicht, um das gegenteilige Bild des „vom Satan“ statt „vom hl. Geist erfüllten“ Ehepaars eindrucksvoll zu machen. Die Erzählung von Barn. wäre sogar an sehr unpassender Stelle angebracht, wenn die ziemlich alte Meinung, daß Barn. einer der 70 Jünger Jesu gewesen sei[12]), welche bereits geraume Zeit vor Tod und Auferstehung Jesu als Prediger des Ev's von ihrem Meister ausgesandt wurden (Lc 10, 1—20), mehr als eine Fabel wäre. Der unbefangene Leser kann nicht anders verstehen, als daß Barn. einer jener Vielen war, welche in Folge der an die Heilung des Lahmen sich anschließenden Volkspredigt des Pt und der mutigen Verteidigung des Pt und des Joh. vor dem Synedrium zum Glauben geführt und durch die fortgesetzte innergemeindliche Bezeugung der Apostel (4, 33 s. vorhin S. 178 f) in ihrem Glauben an die Auferstehung Jesu bestärkt und zu der opferfreudigen Geringschätzung des irdischen Besitzes begeistert wurden. Von allen Gemeindegliedern mit Einschluß der in jenen Tagen neugewonnenen, deren einer Barn. war, ist aber 4, 31 auch schon gesagt, daß sie in ihrer jugendfrischen Begeisterung sich gedrungen fühlten, wo

---

[11]) Der Beweis liegt für diesen Fall in AG 12, 12: die Mutter des Marcus, des Vetters des Barn. (Kol 4, 10 ἀνεψιός Geschwisterkind, m. W. stets von ἀδελφιδοῦς, ἀδελφιδῆς, Neffe und anderen Bezeichnungen auch entfernterer Verwandtschaft unterschieden), also Tante des Barn. besaß in Jerus. ein ansehnliches Haus mit Portal und Raum für eine große Versammlung.

[12]) So Eus. h. e. I, 12, 1 wahrscheinlich nach dem dort § 2 citirten Clem. Al. hypotyp. lib. 5 cf Forsch III, 68, 148 und gegen eine kühne Behauptung von R. Lipsius, die auch noch Schermann, Vitae Prophet. p. 127 unter dem Text sich aneignet cf Einl. I[3], 191 A 6 a. E. Nach Clem. Rom. recogn. I, 7 hat Barn. schon zu Lebzeiten Jesu und in dessen Auftrag in Rom gepredigt, während er in der parallelen griech. Darstellung hom. I, 7 in sonderbarer Anonymität bleibt. Jedenfalls ist diese Tradition nicht eine lat. Erfindung cf die Angaben bei Schermann p. 118, 14 (πρῶτος ἐν Ῥώμῃ τὸν Χριστὸν ἐκήρυξε, später Bischof von Mailand); 135, 17 ff. (πρῶτον st. πρῶτος); 168, 4 (Mailand); 179, 3 (nach Pl in Rom gepredigt). Diese Tradition scheint zusammenzuhängen mit der anderen, welche in Clem. recogn. I, 60 vorliegt: *Barnabas qui et Matthias, qui in locum Judae subrogatus est apostolus* (s. oben S. 62 A 24. 25), welche aber ihrerseits wieder voraussetzt die Verwechselung des Joseph Barsabbas AG 1, 23 mit dem Joseph Barnabas AG 4, 36 z. B. in cod. D 1, 23. Mehr über diese Konfusionen Gesch. d. Kanons II, 562 Forsch IX, 29. 211. 244, hauptsächlich aber S. 333 f. — Nach dem Menologium (Schermann p. 189, 15) soll Barnabas, einer der 70, nachdem er das Ev des Mt eigenhändig abgeschrieben, auf Cypern gestorben, nach dem cod. Fuld. ed. Ranke p. 332 und einem syr. Verzeichnis bei Schermann p. 219, 22 dort auch mit Silas begraben sein.

immer sich Gelegenheit dazu bot, den noch draußen Stehenden Gottes Wort zu verkündigen. Darin und in der bedeutenden Stelle, die Barn. später in der Geschichte der Mission einnehmen sollte, liegt allein auch der ausreichende Grund dafür, daß Lc ihn hier so nachdrücklich aus den Vielen heraushebt, welche gleich ihm lauteren Sinnes großartige Bruderliebe, aber auch, ohne besonderen Beruf dafür empfangen zu haben, großen Eifer bewiesen, andere für den Glauben an den Auferstandenen zu gewinnen. War Barn. ein in Cypern geborener Levit, so muß sein Vater unter Verzicht auf den Dienst am Tempel und die Einkünfte als Levit dorthin ausgewandert sein. Der Sohn, dem ebenso wie dem Pl von früher Jugend an das Griechische geläufig geworden sein muß, ohne daß er darum ein „Hellenist“ geworden wäre oder aufgehört hätte ein „Hebräer“ zu sein, scheint es wieder zur heiligen Stadt und zur Heimat der Familie gezogen zu haben [13]). Das wohlhabende Elternhaus seines Vetters Johannes mit Beinamen Marcus (s. A. 11) wird auch dazu beigetragen haben, ihn bald in Jerus. heimisch zu machen. Durch diese Lebensführung war er vor anderen geeignet, zwischen der Muttergemeinde und der vorwiegend aus Heiden sich bildenden Gemeinde von Antiochien, zwischen Pl und den Uraposteln zu vermitteln. Aber nicht erst nach Jahren, sondern gleich damals, als er der Gemeinde von Jerus. beitrat, hat er die Aufmerksamkeit der Ap. auf sich gezogen. Dies will die Bemerkung des Lc besagen, die er gleich zu dem Namen Joseph macht, also allen anderen voranstellt, was er über den Leviten Joseph hier zu sagen sich veranlaßt sieht: *ὁ ἐπικληθεὶς Βαρνάβας* (oder *Βαρναβᾶς*) *ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὅ ἐστιν μαθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως*. Dabei ist zu beachten, daß das überwiegend, auch für *A* bezeugte *ἀπό*, welches leicht in *ὑπό* geändert wurde (so D) mit dem Passiv hier ebensowenig wie 2, 22; Lc 7, 35 (= Mt 11, 19 Bd I^4, 434 A 30) völlig gleichbedeutend mit *ὑπό* ist; und nicht minder, daß Lc sonst *ἐπικληθείς* von *ἐπικαλούμενος* unterscheidet [14]). Dieses

[13]) Zu *τῷ γένει* cf AG 18, 2. 24. Die Familienverhältnisse des Barn. sind vergleichbar mit denjenigen des Pl, dessen Familie aus Galiläa stammte, vor seiner Geburt in Tarsus sich niedergelassen hatte, aber die Verbindung mit dem Mutterland und besonders mit der hl. Stadt in mannigfaltiger Weise pflegte cf AG 21, 39; 22, 3; 23, 16—23 und Prot. RE. XV, 68 ff.

[14]) cf z. B. AG 12, 12 Marcus führt regelmäßig diesen Beinamen zur Zeit des Redenden oder in der Umgebung des Vf's und seiner Leser cf 10, 5. 18. 32; 11, 13; dagegen 12, 25 er empfing diesen Namen, er wurde seine regelmäßige Benennung zu der Zeit, da er von dem Elternhaus in Jerus. nach Antiochien übersiedelte. Ebenso wird 1, 23 zwischen *καλούμενος* (cf 13, 1; 15, 37; Lc 6, 15; 8, 2; 10, 39 häufig auch vom Ortsnamen Lc 2, 4; 27, 8) und *ἐπικληθείς* unterschieden: Jener Joseph wurde zur Unterscheidung von den vielen anderen Trägern dieses Namens regelmäßig nach seinem Vater Barsabbas (s. Forsch IX, 334 f.) gerufen und genannt, erhielt

würde sagen, daß dieser Mann zur Zeit und in der Umgebung des Lc oder überhaupt in der geschichtlichen Erinnerung der Gemeinde nicht Joseph, sondern Barnabas heiße, was freilich richtig ist, aber ebensogut an einem späteren Punkt der Erzählung gesagt werden konnte (cf den Gebrauch von Saulus 7, 58—13, 7 und Paulus 13, 9—28, 25). Was Lc wirklich sagt, ist vielmehr, daß dieser Joseph zur Zeit seiner Bekehrung von seiten der Ap. den Beinamen Barnabas erhalten hat, den er von da an in der AG und in der Geschichte der Kirche als einzigen Namen führt, ohne daß Lc jemals wieder seinen Namen Joseph wiederholt, oder unsereinem es einfällt ihn so zu nennen. Ein richtiges Gefühl leitete den Vf aber auch dazu, *ἀπὸ τ. ἀ.* statt *ὑπὸ τ. ἀ.* zu schreiben. Wie überall persönliche Beinamen dem Menschen nicht von einzelnen Menschen mit Absicht, daß sie ihm zeitlebens anhängen, verliehen werden, sondern aus sehr verschiedenen Anlässen in engerem oder weiterem Kreise sich wie von selbst bilden und verbreiten [15]), so auch bei den Juden. Seinen Namen Joseph hat Barn., wie alle Juden ihre Hauptnamen, am 8. Tage nach seiner Geburt, am Tage der Beschneidung von seinem Vater oder seinen Eltern empfangen cf Lc 1, 59; 2, 21 (1, 13. 31). Der Beiname Barn. dagegen entstand aus einer dahinlautenden Äußerung der Ap., worin sie die Stimmung oder das Urteil ausdrückten, womit sie die erste Bekehrung eines Leviten, also eines, wenn auch dem Rang nach untergeordneten, priesterlichen Beamten begrüßten. Bald sollten wirkliche Priester in Menge ihm folgen [16]). Die Bekehrung des Leviten Joseph mußte den Ap. ein um so erfreulicheres Vorzeichen einer für Israel und die Gemeinde Jesu glücklicheren Zukunft sein, als eben jetzt die Oberhäupter der Priesterschaft einen entsetzlichen Beweis ihrer Feindschaft gegen den Messias Jesus und seine Gemeinde gegeben hatten. Wenn dies aber griechischen

---

aber außerdem noch, wir wissen nicht wann und aus welchem Anlaß den Beinamen Justus.

[15]) Zur förmlichen Zuteilung eines Beinamens cf 2 Sam 12, 25. Eine nur scheinbare Ausnahme von obiger Regel bilden die Römer, bei welchen das Cognomen häufig sich forterbte und zum Familiennamen wurde (daher bei den Italienern noch heute *cognome* ebenso) im Unterschied sowohl von dem Praenomen als dem Nomen gentilitium, wie z. B. M. Tullius Cicero nach Plutarch (Vita Cic. c. 1) seinen Familiennamen einer Warze von der Größe und Gestalt einer Kichererbse verdankte, welche einer seiner Vorfahren an der Nasenspitze getragen hatte.

[16]) Cf AG 6, 7. A. Klostermann in seiner anregenden Abhandlung über den Beinamen Barnabas (Probleme im Aposteltext, 1883, S. 8—14), zu deren wesentlichem Inhalt und Ergebnis ich mich um so lieber bekenne, weil sie bei den neueren Erörterungen so gut wie keine Berücksichtigung gefunden hat, bevorzugte die unzureichend bezeugte LA *Ἰουδαίων* st. *ἱερέων* 6, 7 s. unten z. St. und beraubte sich dadurch eines bedeutenden Beweises für das planvolle Verfahren des Lc in der Darstellung der wechselvollen Geschichte der jüdischen Anfeindung der Urgemeinde.

Lesern verständlich sein sollte, mußte ihnen das fremdsprachige Wort gedolmetscht werden, wie Lc es tut. Sieht man ab von der seit den Tagen des Hieronymus, man darf vielleicht sagen: des Origenes, so viel und mannigfaltig erörterten Frage nach dem sprachlichen Recht dieser Übersetzung des aramäischen Beinamens, so genügt das bis dahin Gesagte, um den Sinn von *υἱὸς παρακλήσεως* festzustellen. Indem man aber den sowohl dem Lc als dem Pl geläufigen Gebrauch von *παρακαλεῖν, παράκλησις* und besonders im Sinn von *λόγος παρακλήσεως* auch hier nicht etwa bewies, sondern voraussetzte, sollte die Meinung der Ap. oder des Lc gewesen sein, daß Barn. eine hervorragende Begabung für die auf Gemüt, Herz und Gewissen und dadurch auch auf die Stimmung wirkende Rede gezeigt habe[17]). Und da Pl dies als Merkmal der prophetischen Rede im Unterschied von der Glossolalie und anderen im Gottesdienst zur Anwendung kommenden Gattungen der Rede anführt (1 Kor 14, 3f. 24 cf 12, 8—10), und überdies noch ein etymologischer Zusammenhang zwischen dem hebr. נָבִיא = Prophet und Bar-naba angenommen wurde, so beruhigte man sich dabei, daß der Beiname seinen Träger als einen prophetisch begabten Prediger kennzeichnen sollte. Der Trugschluß, daß alle zu Herzen gehende Rede Prophetie, und wer sich auf solche versteht, ein Prophet heißen könne, weil die Prophetie im Unterschied z. B. von dem an den Verstand sich wendenden und auf Erkenntnis abzielenden Lehrvortrag auf Herz und Gemüt abziele und wirke, ist doch wohl zu plump, um eine Widerlegung beanspruchen zu können. Ebenso wunderlich ist die Berufung auf den Sprachgebrauch der AG.

Die an Pl und Barn. gerichete Frage der Synagogenvorsteher (13, 15), ob sie eine erbauliche Ansprache (*λόγος παρακλήσεως*) an die versammelte Gemeinde zu richten befähigt und geneigt seien, beantwortet nicht Barn., sondern Pl durch eine ausführliche Rede (13, 17—41), und wiederum in Lystra (14, 12) ist es nicht Barn., sondern Pl, welchen die heidnische Bevölkerung Hermes nannte, „weil er das Wort führte“. Wenn aber unter den Propheten und Lehrern in Antiochien 13, 1 Barn. und Pl mit aufgezählt werden, so fragt sich sehr, ob allen dort genannten Männern beide Attribute zukommen. Nähere Untersuchung des Textes von 13, 1—3 wird das Gegenteil beweisen. Bei dieser und jeder ähnlichen Deutung von *παράκλησις* wird ganz unbegreiflich, warum Lc, wie gezeigt, mit Nachdruck und weitreichender Überlegung den Levitenstand dieses Joseph erwähnt, welcher doch jedenfalls mit der einen oder anderen Redegattung nichts zu schaffen hat. Es ist auch nicht abzusehen, wie eine besondere Begabung des Barn. für erweckliche Vorträge sofort bei seinem Eintritt in die Gemeinde so auf-

[17]) Lc 3, 18; 15, 28; AG 2, 40; 13, 15; 1 Kr 14, 3. 31.

fällig zu Tage treten konnte, daß daraus ein Beiname für ihn gebildet wurde. Als solcher würde *πατὴρ παρακλ.* geeigneter gewesen sein als *υἱὸς παρακλ.*, was andrerseits wieder unpassend gewesen wäre, weil Barn. während der Jahre 30—33 n. Chr., in welcher sein Vetter Marcus (s. vorhin A 11) und Pl, sein späterer Mitarbeiter in der Mission noch *νεανίαι* oder *νεανίσκοι* waren (AG 7, 58; Mr 14, 51), damals schwerlich schon ein älterer Mann war. Mit dem Gang der Erzählung verträgt sich *παρακαλεῖν* und *παράκλησις* nur in der gleichfalls sehr gebräuchlichen Bedeutung trösten und ermutigen, nicht im Sinn eines freundlichen Zuredens[18]), wie der Freund den unglücklichen Freund (Hiob 2, 11), oder wie die Mutter ihr weinendes Kind tröstet (Jes 66, 13), sondern wie der Sohn, welcher durch sein Dasein[19]) und sein Sosein seinem Vater ein tatsächlicher Trost ist. Ein solcher war der Levit Joseph durch seine Bekehrung für die Ap. geworden, deren Zeugnis ihn zum Glauben geführt hatte[20]). Dieses durch den geschichtlichen Zusammenhang der Erzählung in AG 3—6 gesicherte Verständnis des Beinamens ist im Altertum durch Hieronymus[21]), der wahrscheinlich auf Origenes fußt, und durch die syrischen Übersetzer vertreten, welche ihr gewöhnliches Wort für „Trost" hier anwenden[22]). Nur vermöge einer von aller geschichtlichen

---

[18]) So z. B. Gen 24, 67; 37, 35; Jer 31, 15 = Mt 2, 18; Jes 40, 1, vielfach übergehend zu der Vorstellung tatsächlicher Aufhebung des Leids Jes 51, 3; Lc 16, 25; Mt 5, 4; AG 20, 12; 2 Kr 1, 3f., so auch *παράκλησις* Lc 2, 25 = *λύτρωσις* Lc 2, 38 cf 24, 4 Bd III$^{3.4}$ S. 149 A 60; S. 162.

[19]) Gen 5, 29 נחם, wofür LXX etwa 70mal *παρακαλεῖν*, hier aber *διαναπαύσει*.

[20]) Dadurch bekam *υἱός* dieselbe übertragene Bedeutung wie 1 Pt 5, 13, *τέκνον* 1 Kr 4, 15. 17, welche ihm sonst in Verbindung mit *παρακλήσεως* ebensowenig wie mit *εἰρήνης* Lc 10, 6; *φωτός* Lc 16, 8; *τῆς ἀναστάσεως* Lc 20, 36; *σοφίας* Lc 7, 35; *ὑπακοῆς* 1 Pt 1, 14; *ἀπωλείας, ἀπειθείας* etc. eignen würde, wodurch nur eine gewisse Verwandtschaft von Personen mit den genannten Eigenschaften, Zuständen, Vorgängen, Verhaltungsweisen ausgedrückt wird. Noch kühner ist die nicht durch *υἱός, τέκνον* vermittelte Identificierung von Personen mit derartigen Begriffen bei Pl *ἐλπίς, χαρά, καύχημα, στέφανος* (1 Th 2, 19; 2 Kr 1, 14; Phl 4, 1), die bei uns längst aus der Poesie in die Alltagssprache übergegangen ist („mein Stolz, meine ganze Hoffnung" u. dgl.).

[21]) An zwei Stellen seines liber interpr. hebr. nom. ed. Lagarde p. 75, 14 zu 1 Kr 9, 6; p. 77, 7 zu Kl 4, 10 *Barnabas filius consolationis*, ebenso in vg, während die meisten Zeugen für lt² *exhortationis* (d g p t, nur r *consolationis*, für lt¹ fehlen die Zeugen), e *obsecrationis*. Wenn daher Hier. l. l. p. 67, 23 deutet *filius prophetae* (= נְבִיא *vel filius venientis* (von בוא, part. בָּא?) *aut, ut plerique putant, filius consolationis*, so hat er sich für die vernünftigere Deutung der Mehrheit, d. h. die des Lc selbst entschieden, die auch ein griech. Onomast. l. l. p. 188, 83 lediglich wiederholt.

[22]) sy¹ und sy² בְּרָא דְּבֻיָּאָא dieselbe Übersetzung von *παράκλησις* auch Lc 2, 25; dasselbe 2 Kr 1, 3 neben dem Verbum בַּיֵּא für *παρακαλεῖν*, an dessen 3 sing. imperf. נְבַיֵּא der Übersetzer gedacht haben mag s. Nöldeke Syr. Gr. § 172 cf § 35 a. E.

Überlieferung absehenden, phantastischen Vorstellung von der Lebensstellung des Vf's der AG konnten neuere Gelehrte dessen Deutung des Namens Barnabas ohne Beweis für irrig erklären, um ihre wenig verlockenden Erklärungen an deren Stelle zu setzen. Ist der Vf, mag er Lucas heißen oder für uns eine namenlose Person bleiben, schon um das Jahr 40 ein Mitglied der Gemeinde von Antiochien gewesen und bis zum Antritt der zweiten großen Missionsreise des Pl dort seßhaft geblieben, so hat er bis zu diesem Zeitpunkt mindestens 5 Jahre lang täglich Gelegenheit gehabt, Barn. als Lehrer der dortigen Gemeinde und Missionsprediger zu sehen und zu hören. Während derselben Zeit hat er, wenn auch mit Unterbrechungen, mit Marcus, dem Vetter des Barn. dort zusammen gelebt (AG 12, 12 [13, 1 f.]; 15, 35—16, 10) und ist mit diesem vor Abfassung der AG viele Jahre lang in Verbindung geblieben (Kl 4, 10—14; Phlm 24; 2 Tm 4, 11; 1 Pt 5, 13). Wie sollte er nicht gewußt haben, woher Barn., sein im ganzen Umkreis dieser Erlebnisse nur mit diesem Beinamen benannter bedeutender Lehrer zu diesem Namen gekommen sei, und was dieser Name bedeute! Mögen die Kenntnisse des Antiocheners Lc in der syrischen (aramäischen) Sprache, die vor den Toren der Großstadt von dem größeren Teil der Bevölkerung gesprochen wurde, aber auch auf den Straßen derselben nicht selten zu hören war, noch so gering gewesen sein, so gab es dort doch Leute genug, wie die Palästinenser Simeon Niger und Manaën (AG 13, 1), welche dem wißbegierigen Mann Auskunft geben konnten. Je weniger Lc vom Aramäischen verstanden hat, um so weniger kann er die Erklärung des Namens und die Angabe über seine Entstehung erdichtet haben. Dies Beides wird auch dadurch bestätigt, daß weder Barnaba(s) noch Naba(s) bisher als Eigenname nachgewiesen worden ist[23]. Handelt es sich vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach

[23]) Aram. בַּר (emph. בְּרָא) = hebr. בֵּן bildet Beinamen in Verbindung entweder mit wirklichen Eigennamen wie Bar-Timai Mr 10, 46 (cf Wohlenberg Bd II, 291 A 32), Bar-Tolmaj (oben S. 63 f.), Bar-Jochanan (Bd I[4], 538) oder doch mit Personbezeichnungen wie Bar-abba, Bar-saba, seltener mit anderen, eben dadurch gleichsam personificirten Begriffen wie Bar-sabba s. oben S. 61 f.; auch unten zu 13, 6. — In einer apokryphen Episode zu Esther 2, 21 f. (cf 6, 2 mit dem App. zu beiden Stellen bei Fritzsche, Libri apocr. v. test. p. 39. 54) erwähnt Jos. ant. XI, 207 nach den Hss einen geborenen Juden Namens *Βαρναβάζος*, welcher Sklave (*οἰκέτης*) eines Kämmerers (Eunuche) am persischen Hofe war. Nach Abwerfung der Endung *ος*, welche Josephus sehr gewöhnlich männlichen Eigennamen anhängt wie *Ἄβραμος*, *Νῶχος* (Noah), bleibt ein Name, welcher mit *Βαρναβας* beinah zusammenfällt, aber die Schreibung *-βαζ* statt *-βας* im Auslaut wäre ebenso unbegreiflich (cf Krauß, Griech. u. lat. Lehnwörter I, 7—10), wie die doppelte griech. Endung: zuerst *ζ* statt *ς*, dann noch *-ος*, beides ohne Äquivalent in dem vorauszusetzenden aram. Original, das nur mit א geendigt haben kann. Es wird daher, wie schon Hudson (1720) u. Haverkamp (1726) vermuteten, der persische Name *Φαρνάβαζος* (Xenoph. anab. V, 6, 24; VI, 4,

um einen aus bestimmtem Anlaß neu geschaffenen Beinamen, und zwar einen solchen, welcher ebenso wie das ihm vorgesetzte bar der in Jerus. gesprochenen Volkssprache angehörte (cf AG 1, 19) und daher denen, die ihn zum erstenmal hörten, sofort dem Sinn nach deutlich war, so fragt es sich für uns nicht mehr um dessen Deutung, sondern nur noch um die Ermittlung des Lautes und der Etymologie des Originals. Es läge nahe anzunehmen, daß die rechte Antwort durch die syrischen Übersetzer indirekt gegeben wäre. Diese hätten dann *παρακλήσεως* wörtlich übersetzt, und damit uns auf den Stamm gewiesen, von dem das Substantiv abgeleitet ist s. oben A 22 und im Text dazu. Der Name würde dann *Bar-Neb̄aja* gelautet haben, und *Nebājă* sich der zahlreichen Klasse hebräischer Namen anschließen, welche die Form der 3. pers. sing. imperf. haben, und könnte übersetzt werden: „er tröstet“ oder „wird, möge trösten“ [24]). Damit wäre aber über Barnabas selbst nichts gesagt, sondern nur über einen sonst unbekannten Mann, daß er sein Vater gewesen sei, und von den 4 Konsonanten, aus welchen dieser Name gebildet wäre, müßten die beiden letzten (יא) bei der Umschreibung ins Griechische unterschlagen sein. Beide Gegengründe verbieten auch die Ableitung von dem hebr. und aram. Stamm נבא, der im Kal (bzw. Peal) nicht bezeugt ist und nur im Niphal und Hithpael „weissagen“ bedeutet. Die direkte Ableitung von נָבִיא (aram. נְבִיא s. oben A 21) würde nur sagen, daß der Vater des Barn. ein Prophet gewesen sei [25]), und die sachlich denkbare Herleitung von נְבוּאָה (aram. נְבוּאֲתָא oder נְבִיאוּתָא = *προφητεία*) würde vollends mit (*Bar-*)*naba*(*s*) lautlich kaum noch etwas gemein haben. Einen Fortschritt, im Vergleich zu den altkirchlichen Erklärungsversuchen (s. A 21) bedeutet auch die Herleitung von dem Namen des babylonischen Gottes *Nebo* (Jes 46, 1 נְבוֹ) nicht [26]). Da nun der assyr. Stamm *nabo*

24; Thuc. II, 67; VIII, 6) zugrunde liegen. Wie der jüdische Bediente eines persischen Hofbeamten zu diesem Namen gekommen ist, zeigt die Erzählung vom babylonischen Hof Dan 1, 7. Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Verwechselung auf Rechnung von frühzeitigen Abschreibern oder des Josephus zu setzen ist, der dem Namen eines Juden einen mehr jüdischen Klang geben wollte.

[24]) Cf Nestle, Die israel. Eigennamen S. 19. Von den schier zahllosen Beispielen möge genannt werden: יִצְחָק Gen 17, 17. 19; 18, 12, יוֹסֵף Gen 30, 23 f., Japheth Gen 5, 32; 9, 27; Jakin, Jabin cf auch die Deutung des Namens Jesus Mt 1, 21.

[25]) Auf Ausdrücke wie בְּנֵי הַנְּבִיאִים oder *υἱοὶ Φαρισαίων* Mt 12, 27 dürfte man sich nicht dagegen berufen; denn zu diesen Pluralen gibt es keinen Singular. Wenn Pl AG 23, 6 ähnlich zu reden scheint, ist es doch ganz anders gemeint.

[26]) So Deißmann, Bibelstudien (1895) S. 175—178 mit nachdrücklicher Berufung auf eine dem 3. oder 4. Jahrh. zugeschriebene griech. Inschrift bei Nikopolis im nordöstlichen Cilicien, welche *Βαρναβοῦν τὸν καὶ Ἀπολλι-*

rufen, feierlich reden bedeutet und mit dem hebr. נָבִיא verwandt sein soll, und überdies der Gott Nebo in Babylonien auch mit dem Planeten Mercurius = Ἑρμῆς identificirt wurde, so kam man auf diesem weiten Umwege wieder bei der von den Vätern ererbten Weisheit an, nach welcher Barnabas *υἱὸς προφητείας* oder kurzweg *προφήτης* bedeuten sollte. Das Allerunbegreiflichste aber ist, daß man diese Ableitung und Deutung auch noch durch einen Hinweis auf AG 14, 12 glaubte bestätigen zu können, wo ja nicht von Barnabas, sondern von Pl erzählt ist, daß die Heiden von Lystra ihn für eine Erscheinung des Hermes hielten, weil er im Unterschied von Barn. der Wortführer des in Barn. erschienenen Zeus war. Mit solchen verzweifelten Mitteln war dem Lc nicht etwa nur eine „irrige Etymologie" nachgewiesen, sondern der ganze Aufbau seiner Erzählung in AG 3—6 als Erfindung eines mit den tatsächlichen Verhältnissen der Urgemeinde völlig unbekannten Dichters erklärt. Denn wie sollten die Ap. ihrer Freude über die Bekehrung des Leviten Joseph dadurch Ausdruck gegeben haben, daß sie ihn durch einen Beinamen für einen Sohn des heidnischen Gottes Nebo erklärten, dessen kläglicher Untergang Jes. 46, 1 f. verkündigt war. Oder wenn außer der etymologischen Ableitung des Namens auch die Herleitung desselben von einer Äußerung der Ap. auf einem Irrtum des Lc beruht, wenn nämlich Barn. diesen seinen Namen schon von seinem Vater geerbt hätte, wie will man es denn erklären, daß ein Levit den Namen eines Götzen geführt und sein Sohn Joseph in seinem späteren Leben sich damit begnügt haben sollte, zum Unterschied von den vielen Trägern des Namens Joseph immer nur ein Sohn des babylonischen Götzen Nebo zu heißen?

Kehren wir zum Text des Lc zurück, so ist zu bedenken, daß *παρακαλεῖν* in LXX nicht nur als Übersetzung von נִחַם dient (s. oben S. 184 A 19), sondern auch von הֵנִיחַ (Hiphil von נוּחַ), was ebenso wie der Eigenname נֹחַ mit נחם stammverwandt ist (cf Gen 5, 28 f.) und bedeutet „zur Ruhe bringen" [27]). Dies stimmt eben-

νάριον enthält. Derselbe Name auch aram. erhalten in palmyrenischen Inschriften ברנבו s. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik S. 245, cf auch Namen wie נבוזבד ebendort S. 321 und die bekannten Königsnamen Nebukadnezar, Nabopolassar etc. Dazu hat sich auch Dalman in der 2. Aufl. seiner aram. Gramm. S. 178 bekannt, während er in der 1. Aufl. בַּר־נַחְמָא vorgeschlagen und somit doch noch einen Zusammenhang mit der geschichtlichen Überlieferung in AG 4, 36 festgehalten hatte.

[27]) So Jes 57, 18, wo LXX *καὶ παρεκάλεσα αὐτὸν καὶ ἔδωκα αὐτῷ παράκλησιν ἀληθινήν*, und 1 Sam 22, 4. Auch die Syrer gebrauchen das Verb. נח „ruhen", im Afel „beruhigen", נִיחָא Ruhe (sy[1] Mr 4, 39 für *γαλήνη*, Beschwichtigung des Sturmes). Wesentlich ebenso im Aram. der Targume und der Talmude s. die Lexika von Dalman und Jastrow. Für *παρακαλεῖν* gibt LXX nicht selten *καταπαύειν* Ex 33, 14; Deut 25, 19 und *κατάπαυσις* für מְנוּחָה 1 Reg 8, 56.

so wie die entsprechenden aram. und syr. Worte und Formen vorzüglich mit dem Sinn von *παράκλησις* zusammen, wie er sich aus der exegetischen Erwägung des geschichtlichen Zusammenhanges von AG 4, 36 ergeben hat. Dabei will aber bedacht sein, daß schon innerhalb der semitischen Sprachen je nach konsonantischer oder vokalischer und in Verbindung mit vorangehendem a-laut diphthongischer Aussprache des ו ein mannigfaltiger Wechsel zwischen ו und ב stattfindet. Erst recht ist dies bei den Griechen der Fall, welche orientalische oder auch lateinische Namen zu übertragen hatten. Schon aus dem NT kennt jedermann das Schwanken der Hss oder auch der Schriftsteller zwischen den Schreibungen *Δαβιδ* und *Δαυειδ*. Der Name mehrerer Könige von Edessa, deren Namen die einheimischen Schriftsteller regelmäßig אבגר Abgar schreiben, wird von den griechischen Geschichtsschreibern der Kaiserzeit beinahe ebenso regelmäßig *Αυγαρος* geschrieben [28]), und wahrscheinlich ist umgekehrt *Αγαβος* (s. unten zu AG 11, 28) nichts anderes als der griech. Name *Αγαυος*. So wird es wohl erlaubt sein, als den von Lc durch *Βαρναβας* wiedergegebenen Beinamen ein aram. בַּר־נַוְחָא anzunehmen [29]). Lc hätte auch *Βαρναυας* schreiben können. Daß bei beiden Umschreibungen ein ח unberücksichtigt bleibt, entspricht nur der Regel, welche in zahlreichen Namen wie *Ιωαννης* oder *Ιωανης*, *Αννας*, *Ανανιας*, *Μαναημ* 2 Reg 15, 14, *Ναασσων* Lc 3, 32 zu Tage tritt.

Neben die Lichtgestalt des Barn. treten 5, 1—11 die nach Gesinnung und Schicksal beklagenswerten Gestalten des Ananias und seines Weibes Sapphira mit ihren fromm und erfreulich klingenden Namen [30]). Anan. erscheint als die handelnde Person sowohl bei

---

[28]) Herodian 3, 9; Dio Cass. 40, 20; 68, 18; 77, 12; 79, 16. Der in Rom schreibende Josephus schreibt oder läßt von seinen römischen Sekretären die römischen Namen Varus, Varro, Valens, Vitellius, Vespasianus etc. durchweg mit dem Anlaut *Οὐ* schreiben, erlaubt sich aber doch, wo es sich um einen Juden handelt, *Φαρναβαζος* in Bar-nabazos zu ändern s. vorhin A 23. Dagegen Plutarch regelmäßig *Βερρης*, *Βαρρων*, *Οκταβιος*.

[29]) So m. W. zuerst A. Klostermann, S. 14 s. oben S. 182 A 16. Im Ergebnis ähnlich schon J. Simonis, Onomast. N. Testamenti (1762, Seitenstück zu Onom. V. T. von 1741) p. 38 mit seiner Übersetzung *filius refocillationis* (dieses Verb vulg. Judic. 15, 19; 1 Sm 16, 23; Threni 1, 11 „sich erholen, wieder zu Kräften, oder zu Atem kommen"), aber unsicher schwankend zwischen Ableitung von „נְבַשׁ pro נְשַׁב alias נשף et נפש".

[30]) *Ἀνανίας* hebr. חֲנַנְיָה (Jahwe ist gnädig gewesen) erst in den späteren Büchern wie Jer 28, 1; 37, 13; Esra 10, 28, im hebr. Teil des Daniel 1, 6; wie im Aram. 2, 17, von LXX und Theodotion *Ἀνανίας*, als spezifisch jüdischer Name durch den nichtjüdischen Namen שַׁדְרַךְ ersetzt Dan 1, 7; 2, 49 (als Name eines falschen Propheten), auch im aram: Dan 2, 17. — *Σαπφείρα* (hier nur im Dat. einmal genannt) so geschr. in B, *Σαπφειρῃ* א A, *Σαφφυρα* D (nachträglich *ι* über *υ*), *Σαφφιρα* E, *Σαπφιρα* sah, שַׁפִּירָא sy[1], im hebr. AT שָׁפִיר und שֶׁפֶר als geograph. Namen Micha 1, 11; Num 33, 23 f.; שִׁפְרָה, LXX *Σεπφωρα* weibliches nom. propr. Ex 1, 15; im aram. Dan 4, 9. 18 שַׁפִּיר

dem Verkauf eines ihm gehörigen Grundstücks (v. 1), als bei der nur teilweisen Ablieferung der dafür eingenommenen Geldsumme an die Ap. (v. 2). Sapphira findet sich erst 3 Stunden später an dem Orte ein, wo die Ablieferung stattgefunden hat, wahrscheinlich um sich nach ihrem Manne umzusehen, dessen langes Ausbleiben sie beunruhigt haben mag. Aber ausdrücklich wird durch Verteilung von *σὺν Σαπφείρῃ* und *συνειδυίης καὶ τῆς γυναικός* (*A* + *αὐτοῦ*) auf v. 1 und 2 gesagt, daß Anan. beim Verkauf wie bei der Ablieferung des angeblichen Verkaufspreises im Einvernehmen mit Sapphira gehandelt hat. Der Mangel jeder Näherbestimmung des artikellosen *κτῆμα*[31]) macht es wahrscheinlich, daß Anan. ebensowenig wie Barn. (4, 37, anders 2, 45) alles, was er an verkäuflichem Eigentum besaß, verkauft hat. Es war der freien und freiwilligen Entscheidung der Besitzenden (4, 34) anheimgestellt, ob sie überhaupt ein Besitzstück veräußern und den Ap. für die Armenpflege zur Verfügung stellen wollten, und wenn sie mehrere solche besaßen, wie viele davon sie zu diesem Zweck veräußern wollten. Was Pt als eine Eingebung Satans verurteilt, ist nach v. 2 und 3^b lediglich dies, daß Anan. von dem erhaltenen Verkaufspreis etwas unterschlagen und nur einen — es ist nicht gesagt wie großen — Teil desselben vor die Ap. gebracht hat. Der abgesehen von der Variante *πρός* 4, 37 nun 5, 2 zum dritten Mal seit 4, 35 gebrauchte Ausdruck *παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων τιθέναι* ist selbstverständlich nicht buchstäblich zu verstehen; von gleichzeitiger Anwesenheit eines anderen Ap.s außer Pt oder gar aller 12 Ap. könnte nicht völlig geschwiegen sein. Es ist auch nicht denkbar, daß Anan. das Geld auf einen zum Zweck der Einzahlung solcher Gelder neben Pt aufgestellten Tisch (AG 6, 2; Lc 19, 23) oder, wie wir Westeuropäer sagen, auf eine Bank getragen haben sollte, ohne zu sagen, daß dies der Preis sei, um welchen er sein Grundstück verkauft habe. Eine derartige Erklärung des Anan. bildet vielmehr die Voraussetzung dafür, daß Pt, ohne ihn vorher nach der Herkunft des Geldes und dem Betrag der Summe zu fragen, wie er nachher aus besonderem Grunde sein Weib fragt, ihn der Unterschlagung eines Teils der Summe beschuldigte. Mag Pt von dem Verkauf des Grundstücks schon

---

als Prädikat schön; Num 12, 1 Onk. ed. Berliner אִיתְּתָא שַׁפִּירְתָא ein schönes Weib, in ganz freier Übersetzung; Gen 12, 11 dasselbe im stat. constr. שַׁפִּירַת חֵיזוּ (schön von Ansehen, ebenso Targ. Jonathan ed. Ginsburger unvokalisirt); Gen 12, 14 beide אִיתְּתָא . . שַׁפִּירָא.

[31]) Erst durch den vollendeten Verkauf erhält es die durch *τὸ χωρίον* v. 3. 8 ausgedrückte Bestimmtheit. Aber auch dieser Benennung ist nicht zu entnehmen, ob dies ein Acker oder Garten mit einem Gartenhaus oder Wohngebäude darin war, wie wahrscheinlich Gethsemane (Jo 18, 1 f. *κῆπος*; Lc 22, 39 *τόπος, χωρίον* Mt 26, 36; Mr 14, 32 cf Bd IV^4, 618; III$^{3.4}$, 637. 686) oder ohne ein solches, ob es der einzige Grundbesitz des Ananias war, oder einer von mehreren.

gehört und aus der Kleinheit des von Anan. niedergelegten Geldbetrags Verdacht geschöpft haben, so zeigt doch die Unbedingtheit seines Urteils, daß er nicht als ein argwöhnischer Inquisitor, sondern ähnlich wie einst Elisa gegenüber seinem geldgierigen Diener Gehasi (2 Reg 5, 19—27) und wie Jesus gegenüber seinem Verräter (Lc 22, 21—23 cf v. 2; Jo 6, 70; 13, 2. 18—27) als ein prophetischer Seher die Worte gesprochen hat: „Warum hat der Satan dein Herz erfüllt, daß du den hl. Geist belügest [32]) und (etwas) von dem Preise des Grundstücks entwendest". Damit bezeugt Pt selbst, daß er von dem ihm innewohnenden Geist des herzenskundigen Christus (1, 24 cf 4, 8) angeregt so rede. Dem von diesem Urteil Betroffenen selbst soll die folgende, auf den ersten Blick kaum verständliche Frage (v. 4^a) das Ungeheuerliche seiner Tat zum Bewußtsein bringen. Ist in der ersten Hälfte der Frage das zu *ἔμενεν* gehörige *σοί* durch seine Stellung ebenso stark betont wie *τῇ σῇ* in der zweiten Hälfte, so bildet auch *μένον* einen ausschließenden Gegensatz zu *πραθέν,* und es kann das Ganze nicht anders als mit einigen erläuternden Ergänzungen etwa so übersetzt werden: „Blieb nicht (das Grundstück), wenn es (so wie es vorher war, nämlich unverkauft) blieb, dein (Eigentum)? und war es (nachdem es), verkauft (war), nicht in deiner Gewalt (d. h. konntest du nicht auch dann noch nach deinem Belieben darüber verfügen)?" Der aufmerksame Leser sagt sich, daß das nicht nur sehr dunkel geredet, sondern auch streng genommen sachlich unrichtig ist, da ja Anan. durch Verkauf seines Ackers jedes Verfügungsrecht über diesen dem Käufer abgetreten hat. Jeder wohlwollende Leser sieht daraus, daß der Erzähler, obwohl er in beiden Hälften der Frage als Subjekt die nur zu *τὸ χωρίον*, nicht zu *τιμῇ* passenden Neutra *μένον* und *πραθέν* angibt, in der ersten Frage *τὸ χωρίον,* in der zweiten aber *ἡ τιμή* als Subjekt ergänzt haben will. Kein Wunder, daß die alten Übersetzer sich einer ungewöhnlich großen Freiheit bedient haben, um auf Kosten des ihnen vorliegenden Textes die Meinung des Erzählers unmißverständlich wiederzugeben [33]). Pt schließt seine den Betrüger und

---

[32]) *ψεύδεσθαι* wie *ψεύδειν* c. acc. pers. klassisch belügen, betrügen z. B. Xen. hell. III, 1, 25; Polyb. XVII (al. XVIII), 11, 11, nicht ebenso c. dat. pers. wie hier v. 4, häufig aber LXX Josua 24, 27; Ps 18, 45; 89, 36, dafür lt^1, der hier wieder eintritt, nicht unpassend *apud spir.* s. nach Analogie von *ἀπολογεῖσθαι* AG 19, 33, *ἐξομολογεῖσθαι* Lc 10, 21.

[33]) Recht verständig verfährt sy^1: „War es nicht dein, bevor es verkauft wurde?, und nachdem es verkauft war, warst du wiederum ein Herr (oder im Besitzrecht) über seinen Preis". Gewaltsamer lt^1, dessen Text uns Cyprian aufbewahrt hat, aber auch Ambrosiaster und Augustin gekannt zu haben scheinen, indem er an Stelle der Worte von *καὶ νοσφίσασθαι* (v. 3^b) bis *πρᾶγμα τοῦτο* (v. 4) nur die Worte *cum esset fundus in tua potestate* gibt, woran sich unmittelbar anschließt: *non hominibus mentitus es, sed deo.* Die verwickelte Beweisführung s. Forsch IX, 139—141. 340.

Heuchler entlarvende Ansprache: „Was (bedeutet es, wie unbegreiflich ist es cf Lc 2, 49), daß du diese Tat in dein Herz gefaßt hast (cf Lc 1, 66; 21, 14)? du hast nicht Menschen, sondern Gott angelogen“ [34]). Da Anan. in der Tat bei Pt und den sonst noch anwesenden Gemeindegliedern die irrige Meinung hat erwecken wollen, daß er den ganzen Verkaufspreis in Liebe zu den Brüdern geopfert habe, ohne zu bedenken, daß in der Gemeinde und ihren Leitern Gott als hl. Geist wohnt (cf v. 9), so ergibt sich als Sinn der Worte von selbst, daß er nicht sowohl Menschen, als vielmehr Gott zu betrügen versucht hat, cf Lc 10, 20 oder Verneinungen wie 1 Kr 15, 10^b, die nach v. 10^a oder 1 Kr 3, 9 einzuschränken sind. Der Gedanke ist derselbe, der schon v. 3 ohne den nur relativ gemeinten Gegensatz ausgesprochen war. Da Anan. (v. 5) in unmittelbarer Folge dieser Worte [35]), ohne ein Wort der Erwiderung sprechen zu können, leblos zusammenbricht, so begreift man, daß alle, die alsbald oder später davon hörten, von großer Furcht befallen wurden. Nichts aber wäre verkehrter als die Annahme, daß nicht auch Pt von der Wirkung seiner Worte überrascht worden sei. Er katte kein Wort gesprochen, welches die Erwartung derselben, geschweige denn die Absicht verrät, den Missetäter zu töten. Eingedenk des Wortes Jesu Lc 9, 54f., welches auch seinen Ap. galt (Bd III, 399f.), hat Pt das Gericht Gott überlassen. Ohne daß er es geahnt, gewollt oder gar erbeten hätte, ist ein erschütterndes Gottesurteil erfolgt [36]). Der zu Boden gestürzte Leichnam wird sofort (v. 6) von den jüngeren Leuten aus der um Pt her sitzenden Versammlung ohne weitere Umstände gepackt [37]), aus dem Hause getragen und bestattet, was alles im

[34]) So hier, nicht „betrügen“ (s. A 32); denn Gott läßt sich nicht täuschen. — Fraglich ist, ob A *πονηρόν* st. *πρᾶγμα* geschrieben hat.

[35]) Dies ist durch das Part. praes. *ἀκούων*, in D durch *ἀκούσας δὲ . . . παραχρῆμα πεσών*, in E durch *εὐθέως ἀκούων* stark ausgedrückt.

[36]) Auf diesen Fall könnte man sich zur Rechtfertigung gewisser unchristlicher Arten der Kirchenzucht noch weniger berufen, als auf 1 Kr 5, 3—13, wo Pl nicht für sich allein, sondern in der Gemeinschaft mit der Gemeinde eine Hinrichtung herbeizuführen beabsichtigt und als einer der berufenen Richter nur sein Votum abgibt, welches er unter veränderten Verhältnissen widerruft 2 Kr 2, 1—11; 7, 8—12. Wieder anders liegt der Fall 1 Tm 1, 20.

[37]) *συστέλλειν* nicht = *περιστέλλειν*, auch nicht ganz = *συγκομίζειν* 8, 2, sondern „zusammenziehen“, was sich von selbst ergibt, wenn der ausgestreckt am Boden liegende Leichnam von mehreren Personen aufgehoben und fortgetragen wird. Es unterbleibt die sonst übliche Waschung, Leichenbekleidung und Aufbahrung (AG 9, 37; Lc 23, 53; Jo 11, 44; 20, 5—7). *ἐκφέρειν* häufig vom Forttragen zur Beerdigung s. viele Beispiele bei Wettstein. — Bestattung des Toten am Sterbetag, für Verbrecher von altersher vorgeschrieben Deut 21, 22f.; Jo 19, 31, aber auch sonst sehr gebräuchlich, besonders in Jerus. wegen der Heiligkeit und starken Bevölkerung der Stadt in Rücksicht auf die lästigen levitischen Verunreinigungen durch Berührung der Leiche cf Hamburger, REncykl. für Bibel u.

Verlauf von 3 Stunden (v. 7—9) erledigt war. Als Sapphira in Sorge wegen des langen Ausbleibens ihres Mannes (s. oben S. 189), aber ohne Wissen um den plötzlichen Tod desselben nach Ablauf von etws 3 Stunden das Haus betritt, wo Pt mit einem Teil der Gemeinde noch immer versammelt ist, fragt sie dieser, offenbar in der Absicht, entweder durch ein reumütiges Bekenntnis ihrer Mitschuld oder durch die glaubhafte Bezeugung ihrer Nichtbeteiligung an der Freveltat sie vor dem gleichen Schicksal zu bewahren, ob sie und ihr Mann den Acker um die von Anan. abgelieferte Summe verkauft haben. Da sie diese Frage ohne Zögern und mit Nachdruck (*ναί, τοσούτου*) bejaht, kann Pt sie nur miteinbeziehen in die Frage des Entsetzens, die er v. 4ᵇ an Anan. gerichtet hatte, und sprechen (v. 9): „Was ist es (wie war es möglich), daß ihr miteinander einig wurdet, den Geist des Herrn[38]) zu versuchen". Damit aber verbindet er sofort die Ankündigung des auch über sie nun hereinbrechenden Gottesgerichts, die er an Anan. noch nicht richten konnte. Die so eben von der Bestattung ihres Mannes zurückgekehrten Jünglinge stehen schon an der Tür, bereit auch sie zu Grabe zu tragen. Die sofortige Erfüllung dieser Voraussage und die Wirkung über den Kreis der Augenzeugen und der Gemeinde hinaus wird v. 10f. besonders in *A*[39]) mit beinah denselben Worten, nur in wenig veränderter Ordnung beschrieben, wie v. 5f.

8. Gesteigerte Wirksamkeit der Apostel 5, 12—16.

Neben das vereinzelte Strafwunder, wodurch Gott ohne Zutun der Menschen das Heiligtum seiner Gemeinde gegen satanischen Lug und Trug geschützt hat, stellt Lc eine Schilderung[40]) der zahllosen wohltätig wirkenden Zeichen und Wunder, welche um jene Zeit durch die Hände d. h. Handauflegung der Ap. unter der Bevölkerung geschahen[41]). Ähnliches war schon von den allerersten Tagen nach Pfingsten 2, 43 gesagt. Das Neue

Talmud I, 161. 475. — Beiläufig finden wir hier (v. 6 *οἱ νεώτεροι*, v. 10 *οἱ νεανίσκοι*) bezeugt, daß es damals in der Urgemeinde für derartige Dienstleistungen noch keine bestimmten Ämter gab.

[38]) Das artikellose *κυρίου* (nur D *τοῦ* davor) bedeutet auch hier Jahweh, entsprechend dem *τῷ θεῷ* v. 4. Aber der in Pt und der Gemeinde wohnende hl. Geist (v. 3) ist der von dem erhöhten Christus gesandte, durch Christus vermittelte Geist Gottes cf 2, 33 und Christi 16, 7.

[39]) Statt *ἐξενέγκαντες* v. 10 *B* hat *A* *συνστείλαντες ἐξήνεγκαν καί* cf v. 6.

[40]) Die v. 12 (*ἐγίνετο* nur vereinzelt nach v. 11 in *ἐγένετο* verändert) —16 beharrlich festgehaltenen Imperfecta zeigen, daß es sich nicht um Einzelereignisse handelt, die auf das 5, 1—11 Erzählte gefolgt sind.

[41]) Der Plur. *διὰ τῶν χειρῶν* (cf 14, 3; 19, 11) ist zu unterscheiden von dem hebraisirenden, beinah zu einer Präposition erstarrten *διὰ χειρός* AG 2, 23; 7, 25; 11, 30; 15, 23. Bei den Heilungen dienen in der Regel die körperlichen Hände gleichsam als Werkzeuge s. oben zu 3, 7.

ist, daß trotz der Anfeindung der Ap. seitens der Obrigkeit die Zahl und die Wunderbarkeit der durch die Ap. bewirkten Heilungen sowie die Wirkung derselben auf die gesamte Bevölkerung Jerus.'s in stetigem Wachstum begriffen war und sogar auf die benachbarten Städte sich ausdehnte. Für die Einwirkung der Ap. auf das Volk war es wesentlich, daß die Gemeinde fortfuhr sich im Tempel und zwar in der am Ostrand des Tempelplatzes liegenden Halle Salomos zu versammeln (v. 12ᵇ cf 3, 11), obwohl gerade dort eine an die Volksmenge gerichtete Predigt des Pt durch das Einschreiten der Tempelpolizei abgebrochen worden war (4, 1 ff.). Das in *A* v. 12 hinter *ἅπαντες* gesetzte *ἐν τῷ ἱερῷ* war nicht überflüssig, weil der mit den Örtlichkeiten in Jerus. unbekannte Leser nicht wußte und auch nicht, wie 3, 11 aus dem Zusammenhang der Erzählung sofort erkennen konnte, daß diese Halle in der Nähe der dem Kultus geweihten Räume lag. Es sollte hier nicht nur an 3, 11, sondern zugleich auch an jene Unterscheidung in 2, 46 cf 5, 42 wieder erinnert werden zwischen Vollversammlungen der Gemeinde auf dem Tempelplatz und Sonderversammlungen in verschiedenen Christenhäusern, zu welchen letzteren auch die 4, 23—31 und 5, 1—11 beschriebenen Zusammenkünfte gehörten. Von den ersteren dagegen ist hier v. 12 f. auch nach *B* die Rede. Schon der Gegensatz des Subjekts in v. 13 zu dem Subjekt in v. 12 beweist, daß *πάντες* nicht auf die 12 Ap. beschränkt werden kann. Erst recht gilt dies von *A*, worin statt *πάντες* das die Vollzähligkeit der Versammlung noch stärker ausdrückende *ἅπαντες* zu lesen ist. Der tatsächliche Inhalt beider Recensionen ist der gleiche, aber die Darstellung in *A* eindrucksvoller, auch vermöge der zwischen *ἐν τῷ ἱερῷ* und *συνηγμένοι* erforderlichen Interpunktion. Es ist zu übersetzen: „Und sie waren allesamt einmütig im Tempel, (und zwar) versammelt in der Halle Salomos“ [42]). Daß die Gemeinde ebendort, wo kürzlich durch Priester und Tempelpolizei Pt in seiner Rede unterbrochen und das ihm lauschende Volk verjagt worden war (3, 11; 4, 1 s. oben S. 150 f. 161 f.), jetzt ungestört ihre Versammlung halten konnte, erklärt der Satz: „Von den anderen Leuten (d. h. den Nichtchristen [43]) aber wagte

[42]) Andernfalls würde nach Analogie von 1, 14; 2, 1. 2. 42; 3, 1 *A* *συνηγμένοι* mindestens vor *ἐν τῷ ἱερῷ* oder gleich hinter *ἦσαν* gestellt sein. — Zur Würdigung von *A* ist noch zu bemerken, daß *ἅπας*, oft in den Hss durch *πᾶς* verdrängt, also für die Statistik schwer zu behandeln, in beiden Büchern des Lc zusammen etwa 25—30 mal, im ganzen übrigen NT nur 11—13 mal vorkommt.

[43]) Zu *τῶν λοιπῶν* cf Lc 8, 10 (= *οἱ ἔξω* Mr 4, 11; 1 Kr 5, 12); 1 Th 4, 13; 5, 6 cf auch Lc 18, 11 die nicht zur pharisäischen Partei, Eph 2, 3 die nicht zu Israel gehörigen Menschen. Wenig glückliche Konjektur von Hilgenfeld *Λευιτῶν*. *A* knüpft den Satz durch *καί* an (Dd sy², auf sy¹ ist in solchen Dingen nicht viel zu geben). S. im übrigen zum Text von *A* v. 13—15 den Apparat Forsch IX, 260.

niemand, sich unter sie zu mischen[44]), sondern das Volk hielt groß von ihnen“ [45]). Die schon 4, 21 in ähnlichem Zusammenhang erwähnte Gunst des Volkes hätte die Versammlungen der Gemeinde nicht vor unerwünschten Eindringlingen schützen können, wenn das Volk nicht fortgefahren hätte, zwar nicht in der Halle Salomos, aber doch bei oder vor derselben (3, 11 *ἐπὶ τῇ στοᾷ κτλ.*) sich anzusammeln und Ansprachen des Pt oder anderer Ap. begierig anzuhören. Dies bestätigt auch die weitere Angabe (v. 14), daß in noch größerem Maße, als bisher, an den Herrn Glaubende (der Gemeinde) hinzugefügt wurden, ganze Massen von Männern und Frauen. Wie sehr die Heilungswunder, welche durch die Ap. geschahen, als Grund der Gunst und des Herbeiströmens des Volkes im Vordergrund der ganzen Schilderung stehen, so ist doch ein *πιστεύειν τῷ κυρίῳ* (AG 18, 8 cf 16, 34; Lc 20, 5; Jo 8, 31. 45) nicht denkbar ohne ein erfolgreiches *εὐαγγελίζεσθαι* (AG 8, 12) und *διδάσκειν ἐν τῷ ἱερῷ* (5, 21). Daß dies nicht ausdrücklich erwähnt wird, hat um so weniger auf sich, da auch von der nachfolgenden Taufe der gläubig Gewordenen hier nichts gesagt wird, die durch 2, 41; 8, 12. 38; 16, 15. 33; 18, 8 als regelmäßige Folge des Gläubigwerdens bezeugt ist und daher auch hier, wo dasselbe *προστίθεσθαι* gebraucht ist, welches 2, 41 die Taufe mit einschließt, ebenso wie 2, 47; 4, 4 als selbstverständlich hinzuzudenken ist. Wie stark der Glauben des Volks an die heilende Kraft des Namens Jesu zumal im Munde des Pt anwuchs (cf 3, 6. 16; 4, 30), zeigt v. 15. Man ließ sich nicht daran genügen, daß Pt aus eigenem Antrieb Gelegenheiten, die sich ihm boten Kranke zu heilen, benutzen werde, sondern trug die Kranken auf Betten und Tragbahren aus den Häusern heraus auf die Straßen der Stadt, durch welche Pt zum Tempel zu gehen pflegte und vertraute, daß wenn auch nur der Schatten des Pt, der etwa dem Andrang der Heilung Suchenden nicht durch Hand und Wort genügen konnte, auf einen der Kranken falle, dieser Heilung finden werde. Der Arzt Lc nimmt hieran ebensowenig Anstoß als an den ähnlichen Erlebnissen des Paulus, wovon er 19, 11 f. mit teilweise ähnlichen Worten erzählt[46]). Weit entfernt, dies als sträflichen Aber-

[44]) *κολλᾶσθαι* von einem innigen, über vorhandene Unterschiede sich hinwegsetzenden Verkehr, verschieden von einem flüchtigen Besuch (*προσέρχεσθαι* AG 10, 28 cf auch 9, 26; 17, 34. Das Wort 7 mal bei Lc, nur 5 mal sonst im NT.

[45]) So richtig Luther, Bengel u. a. für *μεγαλύνειν*, schwerlich im Sinn von „lobpreisen“ wie Lc 1, 46; AG 10, 46.

[46]) 5, 15 *ὥστε καὶ εἰς* (*A ὥστε κατά*) *τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς . . .* (*A + καὶ ἀπηλλάσσοντο ἀπὸ πάσης ἀσθενείας ἧς εἶχεν ἕκαστος αὐτῶν*); cf 19, 12 *ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεσθαι* (*A ἐπιφέρεσθαι*) *. . . καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους.* Daß der stets auf Kürzung bedachte *B* die entsprechenden Worte 5, 15 strich, begreift sich um so leichter, da v. 16 eine gleichbedeutende Angabe über

glauben zu rügen, setzt er offenbar voraus, daß Gott diese Art von Glauben durch den ersehnten Ersatz gekrönt habe, wie er es 19, 12 ausdrücklich bezeugt. Hier setzt er das voraus, indem er das Gegenteil durch nichts andeutet. Nach *A* hat er ursprünglich selbst zu dem in *B* erhaltenen Text noch hinzugefügt *καὶ ἀπηλλάσσοντο ἀπὸ πάσης ἀσθενείας ἧς εἶχεν ἕκαστος αὐτῶν.* Schon daß diese Worte an die so viel später im Buch folgende und dem Lc jedenfalls auf ganz anderem Wege zugegangene Erzählung in 19, 12 unverkennbar anklingen (s. A 46), beweist für ihre Ursprünglichkeit. Als echt lucanisch dürfen sie um so mehr gelten, da sie auch an allgemeine Schilderungen der Heiltätigkeit Jesu im 3. Ev selbst im Ausdruck erinnern (4, 40; 6, 17—19), wo gleichfalls die Überzeugung zum Ausdruck kommt, daß der einseitige Glaube des Kranken ohne bewußtes Zutun Jesu (Lc 8, 42—48) und nicht minder der Glaube der Angehörigen des Kranken (Lc 5, 17—25) heilkräftig wirkt. „Paradox“ (Lc 5, 26) klingt das freilich; aber Jesus selbst hat sich dazu bekannt. Nachdem das von Wundertaten begleitete Zeugnis der Ap. (cf Hbr 2, 3 f.; Mr 16, 17) an die Bewohner Jerusalems, welches anfangs auf die Vorhöfe und Hallen des Tempelplatzes beschränkt war (2, 1—4, 2), sich auf die Straßen der Stadt auszudehnen begonnen hatte (5, 15), bezeichnet es einen Höhepunkt der Bewegung, daß (v. 16) bald auch die Bevölkerung der näheren oder ferneren Umgebung Jerus.'s[47]) zur Hauptstadt herbeiströmte, ihre Kranken, unter

---

die Heilung aller Hilfesuchenden folgt, welche selbstverständlich auch für v. 15 gilt.

[47]) Der Text *τῶν πέριξ πόλεων Ἰερ.* (ℵAB), welcher *πέριξ* als eigentliche Präposition zu fassen und mit *Ἰερ.* als Genitiv zu verbinden nötigt, zeigt eine überaus harte Wortstellung. Dem wäre abgeholfen durch die besonders für *A* recht gut bezeugte LA mit *εἰς* hinter *πόλεων.* So DE 58. 137, auch P und viele andere. Die meisten Versionen behandeln die ganze Stelle sehr frei, cf jedoch *e concurrebat et multitudo conjunctarum civitatium in hierusalem.* Auch konnte *ΕΙΣ* vor *ΙΕΡ* leicht unabsichtlich ausfallen. Nach beiden LAen wäre an Städte wie Jericho und Bethlehem (Lc 2, 4, allerdings auch *κώμη* genannt Jo 7, 42, wie auch Emmaus Lc 24, 13) zu denken. Wahrscheinlicher ist doch nach Hilgenfeld's Vermutung *τῶν περιπολίων* ohne *εἰς* zu lesen, was die Bevölkerung von kleineren Städten oder auch Vororten, Dörfern, zerstreuten Wohnungen in der Nähe einer größeren Stadt bedeutet und an Bethanien, Bethphage, vielleicht auch Gethsemane, den Acker des Simon von Kyrene, aber auch an Bethlehem (Lc 2, 4, andrerseits Jo 7, 42) und selbst an Emmaus (Lc 24, 13) denken läßt. Cf 1 Makk 11, 4 u. 61 *τὰ περιπόλια* c. gen. *αὐτῆς* als Ersatz des vorher genannten Stadtnamens. So denn auch hier *Ἰερους.* ohne Präposition und ohne Artikel wie Lc 2, 38 s. Bd III[3.4], 161 f. wo gleichfalls ein unechtes *ἐν* sich eingeschlichen hat; Lc 23, 28. Zu *περιπόλιος* cf Strabo VII p. 325 *ἄλλαι οἰκίαι περιπόλιαι Νικοπόλεως,* ebenso XIV p. 658; XVII p. 837 von kleinen Städten in der Umgebung größerer. Zum überlieferten Text citirt Wettstein Xenoph. anab. IV, 4, 7 *εἰς βασίλεια καὶ κώμας πέριξ πολλάς.*

welchen die von unreinen Geistern Geplagten besonders hervorgehoben werden, hereinbrachte und für alle Heilung erlangte. Kein Wunder, daß der hohenpriesterlichen Aristokratie um ihr Ansehen und den bisher ihr noch verbliebenen Rest ihrer Herrschaft bange wurde.

9. Neuer Angriff der Hohenpriesterschaft. 5, 17—42.

Wie der erste tätliche Angriff auf die Ap. als wirksame Volksprediger (4, 1. 5 f.), so geht auch der zweite von der priesterlichen Aristokratie aus, welche den Kern der sadducäischen Partei bildete (5, 17 s. oben S. 161—168). Mit *ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ* weist der Vf deutlich genug auf 4, 6 zurück und läßt den Leser, der keine anderweitige Kunde über die Reihenfolge der Hohenpriester während der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts besitzt, in Unklarheit darüber, welcher von den 4, 6 genannten Männern hier gemeint sei. Da sich Lc aber gerade dort über die Reihenfolge der regierenden Hohenpriester während der in Betracht kommenden Jahre in vollem Einklang mit Josephus und wohl unterrichtet zeigt (s. oben S. 116 ff.), so entscheidet die historische Auslegung dafür, daß 5, 17 wie Lc 22, 50. 54 unter *ὁ ἀρχιερεύς* Kajaphas (Mt 26, 3. 57; Jo 11, 49; 18, 23—28) zu verstehen ist, welcher von einem der Jahre 18—25 bis Ostern 36 das Amt innehatte. Wenn es von ihm, zugleich aber auch von seinem ganzen Anhang heißt, daß er aufgestanden sei, so heißt das schon wegen dieser Zusammenfassung nicht, daß er sich vom Nachtlager (cf v. 21) oder von seinem Sitz als Präsident des Synedriums erhoben habe (AG 23, 3; Mt 26, 62), sondern daß er und seine Parteigenossen, ohne einen Beschluß des Synedriums abzuwarten, in leidenschaftlicher Erregung (*ἐπλήσθησαν ζήλου*) zu einem sofortigen Einschreiten sich aufrafften[48]). Diesmal galt es nicht, zwei auf dem Tempelplatz als Wunderärzte und predigende Zeugen des auferstandenen Jesus auftretende Ap., sondern sämtliche an beiderlei Tätigkeit unter stetig wachsendem Zulauf des Volks beteiligte Ap. zu verhaften, die zu diesem Zweck, selbstverständlich durch die dem Synedrium zur Verfügung stehenden *ὑπηρέται* (s. oben S. 161) aufgegriffen werden mußten, sei es auf der Straße oder in ihren Wohnungen oder auf dem Tempelplatz. Sie wurden auch nicht wieder wie damals vorläufig nur für eine Nacht oder einige Stunden in einem am Tempel befindlichen Gewahrsam unter Aufsicht des Tempelhauptmanns untergebracht, sondern in unverkennbarem Unter-

[48]) Bekanntlich ist nicht nur im AT (קום), sondern auch im NT nichts gewöhnlicher als *ἀνίστασθαι, ἀναστῆναι* vom Übergang aus der Ruhe zur Handlung, aus der Stille des Privatlebens zum öffentlichen Auftreten, vom Antritt einer Reise cf Lc 1, 39; 4, 38 (*ἀπὸ τῆς συναγωγῆς*); 10, 25; 15, 18; AG 8, 26 f.; seltener ebenso *ἐγείρεσθαι* Bd I[4] 383 A 66.

schied von 4, 3 (*εἰς τήρησιν* s. oben S. 163 A 79) in ein öffentliches, also nicht in oder am Tempel gelegenes Gefängnis gesteckt (v. 18 *ἐν τηρήσει δημοσίᾳ*, v. 21 dafür *εἰς τὸ δεσμωτήριον*). Hieran ließen sich der Hohepriester und die mit der Ausführung seines Auftrags betrauten Personen vorläufig genügen und begaben sich nach *A*[49]) für den Rest dieses Tages und die folgende Nacht in ihre Wohnungen. Die folgende Erzählung (v. 19f.) von der wunderbaren Befreiung der Ap. aus dem Gefängnis entbehrt der Anschaulichkeit, welche die inhaltlich gleichartige Darstellung 12, 6—10 auszeichnet. Wenn nichts weiter gesagt wäre, als daß ein Engel (Gottes) des Herrn die Türen des Gefängnisses geöffnet habe, so daß die Ap. es verlassen konnten, so wäre die Annahme statthaft, daß die Erzählung von der Befreiung der Ap. durch einen Engel nichts anderes sei als eine fromme Ausdeutung der geschichtlichen Tatsache, daß die Ap. die Türen ihres Gefängnisses plötzlich geöffnet sahen, ohne sich erklären zu können, wodurch dies bewirkt worden sei. Es verhielte sich damit ähnlich wie mit der Aussage, daß ein Engel den Stein, welcher das Grab Jesu verschloß, abgewälzt habe, was doch keines Menschen Auge gesehen hat cf Bd I[4], 719f. zu Mt 28, 2. Die Einführung eines Engels ist aber hier so wenig wie dort eine auf Umdeutung der geschichtlichen Tatsache beruhende Zutat einer jüngeren Zeit, sondern ein wesentliches Element der ursprünglichen Überlieferung. Wie dort die Weiber zwar nicht gesehen haben, daß ein Engel vom Himmel herabkam und den Stein vom Grabe abwälzte, wohl aber eine Gestalt, die sie als einen Engel zu erkennen glaubten, auf diesem Stein sitzen sahen und reden hörten, so haben auch die Ap. eine Engelserscheinung erlebt[50]). Der Engel führt sie aus dem Ge-

[49]) Dieser hat hinter *χεῖρας* ein entbehrliches, 4, 3 auch in *A* fehlendes *αὐτῶν* und am Schluß des Satzes *καὶ ἐπορεύθη ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια* s. oben S. 174. Da alles in v. 17—18 von dem Hohenpriester, seinem Anhang und ihren Werkzeugen ohne Unterschied gesagt ist, muß auch dieser letzte Satz auf sie alle irgendwie bezogen werden. Nichts ist natürlicher als anzunehmen, daß der Hohepriester oder ein jüngeres Mitglied seines Kreises auf geschehene Meldung von der Ausführung ihres Befehles sich an Ort und Stelle von der sicheren Unterbringung der Verhafteten überzeugt hat. — In v. 19 hat *A τότε διὰ νυκτὸς ἄγγελος κυρίου ἀνέῳξεν κτλ.*, *B ἄγγελος δὲ κυρίου διὰ* (*τῆς* + die jüngeren Hss) *νυκτὸς ἤνοιξεν* (ℵ A *ἀνοίξας κτλ.* Hier hat *B* wiederum wie 2, 14. 37; 4, 14; 5, 19 (1, 12 nicht ganz vergleichbar) ein lediglich die Erzählung weiterführendes *τότε* durch das gefälligere *δέ* ersetzt.

[50]) Cf AG 1, 10f. — Daß durch die Annahme des wirksamen Eingreifens der Engel nicht die Wirkung physischer Kräfte ausgeschlossen sein sollte, sieht man gerade auch Mt 28, 2 an der nicht nur äußerlichen Zusammenstellung von Erdbeben und Engel. Auch umgekehrt schließt das Wirken physischer Kräfte, wenn sie allein erwähnt werden wie AG 16, 26f. nicht das gleichzeitige Wirken der Engel aus. Gerade das Naturleben ist ja das eigentliche Wirkungsgebiet der Geister Gottes nach den Worten Jesu wie nach dem AT, cf Bd IV[5.6], 144f. zu Jo 1, 51.

fängnis heraus und gibt ihnen in der ihnen verständlichen Sprache die Anweisung: „Gehet hin und tretet auf und redet im Tempel zum Volk alle diese Lebensworte“ [51]). Sofort, also in nächtlicher Stunde verließen die Ap. das Gefängnis [52]), aber erst gegen Tagesanbruch, zur Zeit des Morgenopfers (s. oben S. 146 A 48) begaben sie sich zum Tempel und lehrten dort. Ebendorthin [53]) kam aber auch ungefähr um dieselbe Zeit der Hohepriester mit seinem Anhang, welche zu diesem Zweck nach *A* (s. A 52) besonders frühzeitig von der Nachtruhe sich erhoben hatten, offenbar um zu dieser frühen Stunde am Morgenopfer teilzunehmen. Der Hohepriester war zwar, wenigstens nach der späteren Praxis, nicht verpflichtet, das tägliche Opfer (הַתָּמִיד) in eigener Person darzubringen; er pflegte dies aber doch manchmal an Sabbathen, Neumondstagen und Jahresfesten zu tun [54]). Einer dieser Fälle ist hier vergegenwärtigt. Wenn mit ihm zugleich mehrere Standes- und Parteigenossen (cf 17) sich im Tempel einstellten und von ihnen ebenso wie vom Hohepriester gesagt wird, daß sie früh aufgestanden seien, so setzt dies eine am Abend vorher getroffene Verabredung voraus. Am oder im Tempel angelangt, berufen sie das Synedrium zu einer vollzähligen Sitzung dieses obersten Senates und Gerichtshofes [55]), was nur

---

[51]) Das grammatisch zu *τῆς ζωῆς* gestellte Pronomen gehört nach semitischer Ausdrucksweise begrifflich zu dem ungeteilten Begriffspaar *τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς* cf Mt 19, 28; Rm 7, 24; Kl 1, 20 Bd I^4, 603; VI S. 361 f.

[52]) V. 21 *A* *ἐξελθόντες δὲ ἐκ τῆς φυλακῆς εἰσῆλθον*, was hinter *ἐξαγαγὼν αὐτούς* in v. 19 zu weitläufig erschien, ersetzte *B* durch *ἀκούσαντες δὲ εἰσῆλθον*. — Auch das in *A* vor *συνεκάλεσαν* v. 21^b zu lesende *ἐγερθέντες τὸ πρωΐ* (sehr häufig in LXX z. B. Gen 21, 14, auch ohne *τό* wie AG 28, 23) erschien hinter *ὑπὸ τὸν ὄρθρον* überflüssig, bezeichnet aber einen unter Umständen noch früheren Zeitpunkt als dieses cf Mr 1, 35; Jo 20, 1.

[53]) Die erforderliche Ortsbestimmung zu *παραγενόμενος* ergibt sich aus dem vorangehenden *εἰς τὸ ἱερόν* ebenso sicher wie v. 22 aus *εἰς τὸ δεσμωτήριον* v. 21 cf Lc 14, 21; 19, 16; AG 5, 25; 9, 39; 11, 23.

[54]) Cf Jos. bell. V, 230 cf Riggenbach zu Hb 7, 27 Bd XIV, 212 A 84. Der Ausdruck des Josephus *ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἀνῄει* (sc. *ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τὸν ναόν*) *μὲν σὺν αὐτοῖς* (den Priestern, soweit sie nicht levitisch verunreinigt waren), *ἀλλ' οὐκ ἀεί, ταῖς δ' ἑβδομάσιν*, erinnert an das *ὁ ἀρχ. καὶ οἱ σὺν αὐτῷ*, welches v. 21 im Unterschied von v. 17 ohne *πάντες* steht.

[55]) So etwa läßt sich *τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* (cf Ex 3, 16) zusammenfassend wiedergeben. Sogar nach einer vollständigen Aufzählung der 3 Hauptbestandteile des „großen Synedriums“ Mr 15, 1 wird epexegetisch *καὶ ὅλον τὸ συνέδριον* hinzugefügt cf Kühner Gerth II, 246 f. Aber auch sonst zeigt das öfter vorkommende *ὅλον τὸ συνέδριον* (Mr 14, 55; Mt 26, 59; AG 22, 30 *πᾶν τὸ συνέδριον*, cf auch AG 22, 5 *πᾶν τὸ πρεσβυτέριον* und *τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ* mit der Apposition *ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς* Lc 22, 66), daß nicht zu jeder Sitzung (die ja auch *συνέδριον* heißt Jo 11, 47 wie auch klassisch cf Bd IV$^{5.6}$, 491 A 93) sämtliche Mitglieder einberufen wurden, sondern nur zu den wichtigeren. Als eine solche wird die diesmalige Zusammenkunft durch den Zusatz *τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* (Ex 4, 29 und öfter) noch feierlicher und altertümlicher als durch *τοῦ λαοῦ* bezeichnet cf 4, 8 *A*.

durch untergeordnete Beamte (*ὑπηρέται*) geschehen konnte, und schicken gleichzeitig ebensolche zum Gefängnis, um die Ap. von dort zum Sitzungslokal zu führen [56]. Daß Kajaphas und die ihn begleitenden Priester sich noch in Unwissenheit über den derzeitigen Aufenthalt der Ap. befinden, dieser also auf ihrem Wege zum Priestervorhof nicht ansichtig geworden sind, ist nicht verwunderlich. Denn erstens sagen die Zeitbestimmungen über die Ankunft der Ap. (*A* u. *B*) und des Hohenpriesters mit seiner Begleitung (*A*) in den Tempelräumlichkeiten nicht, ob beides zeitlich genau zusammenfiel. Zweitens sind selbstverständlich die letzteren nicht auf dem oben S. 146 f. beschriebenen Weg der Laien durch den Vorhof der Weiber in den der Männer und von diesem in den Priesterhof zum Ziel ihres Weges gelangt, sondern durch eines der drei an der südlichen Seite gelegenen, der Stadt zugekehrten Tore dahin gegangen. Drittens kann nicht zufällig sein, daß v. 21 *ἐδίδασκον* ohne *τὸν λαόν* steht und auch nicht durch ein *λαλεῖν πρὸς τὸν λαόν* oder ähnliche Ausdrücke ersetzt ist (cf 3, 12; 4, 1. 2. 31; 5, 20), wie man nach v. 20 erwarten könnte. Die Ap. konnten dem ihnen vom Engel überbrachten Befehl nicht sofort in seinem vollen Umfange nachkommen, weil sich ihnen keine Gelegenheit dazu bot, wie das Zusammenströmen einer großen Menge von Tempelbesuchern an der Halle Salomos infolge der Heilung des lahmen Mannes an der schönen Türe dem Pt Anlaß zu einer öffentlichen Predigt an alles Volk geboten hatte (4, 11 f.). Darum mußten die Ap. am frühen Morgen nach ihrer Befreiung aus dem Gefängnis sich vorläufig an einem Lehren im Kreise von Gemeindegliedern, aber doch im Tempel, nämlich in der Halle Salomos genügen lassen (cf 5, 12 f. oben S. 76 f. 192 f.). Dies aber brauchte nicht sofort in der ganzen Stadt bekannt zu werden oder den Hohenpriestern zu Ohren zu kommen.

Die zur Abholung der Ap. ausgeschickten Ratsdiener können (v. 22 f.) ihren Aufftraggebern nur melden, daß sie das Gefängnis zwar fest verschlossen und die zur Verhinderung jeder gewaltsamen Befreiung der Gefangenen bestellten Wächter vor den Türen stehend, das Lokal aber, worin die Gefangenen untergebracht waren, leer gefunden haben [57]. Der Tempelhauptmann (s. oben S. 161 f. zu 4, 1)

---

56) Über das gewöhnliche Versammlungslokal, die *lischkath haggazith*, wahrscheinlich auf dem Tempelberg, aber an dessen westlicher Grenze, also in größter Entfernung von der Halle Salomos cf Schürer II⁴, 265 f.

57) *A* weicht von *B* oder doch den ältesten Hss ℵ AB ab a) durch die Wortstellung *οἱ δὲ ὑπηρέται παραγενόμενοι*, wodurch die in v. 21 als Objekt zu *ἀπέστειλαν* gemeinten, aber noch nicht genannten Ratsdiener als neue Figuren in die Erzählung förmlich eingeführt werden, wohingegen die auf alle Fälle unnatürliche Wortfolge *οἱ δὲ παραγενόμενοι ὑπηρέται* den Eindruck macht, daß *ὑπηρέται* anfangs als entbehrlich fortgelassen, nachträglich doch noch der Deutlichkeit wegen angeflickt worden sei. *A* fügt b) hinter *παραγ.* hinzu *καὶ ἀνοίξαντες τὴν φυλακήν*, was *B* als überflüssigen

und die Hohenpriester, die wir uns nach v. 21 im Sitzungssaal des Synedriums versammelt zu denken haben, geraten durch diese Meldung ihrer Unterbeamten in begreifliche Verlegenheit [58]), welche sich noch steigern mußte, als (v. 25) ein Mann aus dem Volk, wie es scheint, jedenfalls kein Beamter, ihnen die Nachricht bringt, daß die gefangen gewesenen Ap. im Tempel stehen und vor dem Volk Vorträge halten. Da es im Unterschied von v. 21 diesmal wieder heißt *διδάσκοντες τὸν λαόν*, soll der Leser sich selbst sagen, daß inzwischen um die Ap. und die mit ihnen in der Halle Salomos vereinigten Gemeindeglieder eine nicht nur neugierige, sondern auch nach der Predigt der Ap. verlangende Volksmenge sich angesammelt hat. Wie sehr sie die Gunst des Volkes für sich

---

Wortreichtum strich angesichts des gleich folgenden *οὐχ εὕρον αὐτοὺς ἐν τῇ φυλακῇ* (oder *ἔσω* s. Forsch. IX, 47. 261) und v. 23 a. E. *ἀνοίξαντες δὲ ἔσω οὐδένα εὕρομεν*. Mit *ἀπήγγειλαν* v. 22 a. E. tritt von da bis c. 7, 2 lt[1] wieder als Hauptzeuge für *A* ein und verbürgt zunächst, c) daß die Meldung der zu ihren Auftraggebern zurückkehrenden Diener in *A* mit den Worten begann: *ὅτι τὸ μὲν πρακτόριον* (*B δεσμοτήριον* ohne *μέν*) *εὕρομεν κεκλεισμένον*. Aus der ausführlichen Beweisführung Forsch IX, 141 f. sei hier nur folgendes angemerkt: *Pignerarium* (in cod. Flor. in *pignarium* verschr.), auch Cypr. ep. 22, 2 nach richtiger LA neben *quaestio* und *carcer* als eine besondere Art von Gefängnis erwähnt, entspricht nach Glossae Graeco-lat. ed. Götz u. Gundermann II, 150, 33 dem griech. *πρακτόριον* und ebenso im Ev. Palatinum ed. Tischendorf p. 338 Lc 12, 58 *pignerarius* = *πράκτωρ* (die übrigen Lat. *exactor*). Bedenkt man, daß *πράκτωρ* außer Jes 3, 12 LXX, Ps 109, 11 Symm. in der ganzen griech. Bibel nur noch Lc 12, 58 zu lesen ist, so ist hiemit nicht nur die Gleichsetzung von *pignerarium* = *πρακτόριον*, sondern auch die Herkunft von *τὸ πρακτόριον* AG 5, 23 aus der Hand des Lc bewiesen. Es bedeutet eine besondere Art von Gefängnis, in welches der Gerichtsvollzieher oder Steuereintreiber (*πράκτωρ*) die hartnäckig ihrer Schuldigkeit sich Entziehenden einsperrte, gelegentlich und vorübergehend aber auch andere Personen aus anderen Gründen.

[58]) In v. 24—28 weichen *A* und *B* wieder in mehreren, sachlich meist unerheblichen, teilweise auch nicht sicher festzustellenden Punkten voneinander ab. V. 24 ist *οἱ ἱερεῖς* (oder *ὁ ἱερεὺς*) *καὶ ὁ στρατηγὸς τ. ἱ.* (EP 58 137 sy²) st. *ὅ τε στρατ. τ. ἱ.* eine wenig glaubliche Entlehnung aus 4, 1. Vielleicht auch *ἐθαύμαζον καὶ* vor *διηπόρουν* aus 4, 13. — Zweifelhaft mag auch bleiben, ob mit D *τί ἂν γένηται τοῦτο* zu lesen, was an der direkten Frage *τί γένηται* Lc 23, 31 (wo D *γενήσεται*, andere *γίνεται*) keine genügende Analogie hat, oder mit E *τί ἂν θέλοι εἶναι τοῦτο* (cf 2, 12; 10, 17, an beiden Stellen hinter *διαπορεῖν* oder *διαπορεῖσθαι*), oder mit den übrigen Hss *τί ἂν γένοιτο τοῦτο*. Nach dieser letzteren LA, woraus *γένηται* vielleicht nur verschrieben ist, bezieht sich die Frage der Ratlosigkeit nicht sowohl auf die vorliegende Tatsache wie 2, 12; 10, 17, als auf deren zu erwartende weitere Entwicklung, cf auch Lc 1, 62; AG 17, 18, in sachlicher Beziehung auch Lc 1, 66. — In v. 26 ist das Imperf. *ἦγεν* ℵB auch durch d und einen Korrektor von D bezeugt und vielleicht vor *ἤγαγεν* oder (D) *ἤγαγον* zu bevorzugen. Es soll nicht der Transport von einem Ort, zum andern als einheitliches Ereignis berichtet, sondern die vorsichtige Art der Überführung über den von einer großen Volksmenge bevölkerten Tempelplatz geschildert werden. — v. 28 ist *ἔμπροσθεν τοῦ συνεδρίου* der ältesten Versionen jedenfalls dem Lc eher zuzutrauen (Lc 12, 8; 21, 36; AG 18, 17) als *ἐν τῷ συνεδρίῳ* (nicht ganz vergleichbar AG 5, 24; 6, 15; 23, 6).

hatten, zeigt sich am deutlichsten daran (v. 26), daß der Tempelhauptmann, der mit seiner Polizeimannschaft sich anschickt, sie wieder zu verhaften, aus Furcht, von dem Volkshaufen mit Steinwürfen empfangen zu werden, dabei sehr behutsam verfährt. Diese Behutsamkeit kann sich kaum in etwas anderem geäußert haben, als in dem Vorgeben, daß es sich nur um ein Verhör handele, durch das die obersten Hüter des jüdischen Glaubens und Gottesdienstes sich über die vorgefallenen Unregelmäßigkeiten unterrichten wollen. Schon früher waren Stimmen unter dem Volk laut geworden, welche eine Änderung der feindseligen Haltung der Regierenden gegen das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias wenigstens für möglich erklärten (Jo 7, 26); und wie es damals, als Jesus selbst im Tempel von sich zeugte, nicht an erfreulichen Ausnahmen in diesem Kreise fehlte (Jo 12, 42; 19, 38f.), so sollte auch diesmal für die Zeugen von Jesus ein Anwalt auftreten, der sie gegen die schlimmsten Absichten der fanatischen Oberpriester schützte, und das war ein Führer der pharisäischen Partei, die zuerst und solange Jesus lebte und lehrte, ihn am entschlossensten bestritten hatten. Jedenfalls hören wir nichts von einem Murren des Volkes über die nochmalige Verhaftung der Ap. Vor das Synedrium gestellt (v. 27), fragt diese der Hohepriester, oder nach anderer LA der Tempelhauptmann [59]) nicht etwa nach der Art ihrer unbegreiflichen Befreiung aus dem Gefängnis, sondern im Ton einer aus Angst und Entrüstung gemischten Empfindung: „Haben wir euch nicht den bestimmten Befehl gegeben [60]), nicht zu lehren unter

[59]) Statt des vorherrschenden *καὶ ἐπερώτησεν αὐτοὺς . . λέγων* haben die beiden ältesten Übersetzer lt¹ sy¹ *ἤρξατο λέγειν πρὸς αὐτούς*, was um so bedeutsamer erscheint, wenn man mit lt¹ (*praetor*) *ὁ στρατηγός* in den Text nimmt statt des bedenklichen *ὁ ἱερεύς* von Dd u. anderen Lat. oder *ὁ ἀρχιερεύς* der Meisten cf das Glossar Forsch IX, 176f. unter *magistratus*, *praetor*, *sacerdos*. Was sich nicht von selbst versteht, aber auch nur als nachträgliche Interpolation unbegreiflich wäre, ist dies, daß statt des präsidirenden Hohenpriesters der ihm von Rang nächststehende, für die sichere Verhaftung und Vorführung der Ap. verantwortliche Sagan zuerst das Wort ergreift. Noch weniger als an anderen Stellen (s. oben S. 14 zu 1, 1) ist *ἄρχεσθαι* hier ein inhaltloser Pleonasmus. Auch in v. 28 ist die Darstellung lebensvoller als in *B* durch das *ὑμεῖς δέ* vor *ἰδού* am Anfang und das *ἐκείνου* am Schluß des zweiten Satzes, vor allem aber durch das *οὐ* vor *παραγγελίᾳ κτλ.*, wodurch der erste Satz als Frage gekennzeichnet und das in *B* (aber auch in D) v. 27 nach Analogie von Mr 14, 60f. gebrauchte *ἐπηρώτησεν* gerechtfertigt wird.

[60]) Zu *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν* cf AG 23, 14 *ἀναθέματι ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτούς* (im Munde der verschworenen Juden, in der Erzählung v. 12 dasselbe ohne *ἀναθέματι*), ferner 4, 17 *A ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα*, Lc 22, 15 *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα* Mt 13, 14 (nach Jes 6, 9) *ἀκοῇ ἀκούσετε*) Jos 3, 29 *χαρᾷ χαίρειν* (ebenso LXX Jes 66, 10, aber auch v. l. *χαράν*), Jk 5, 17 *προσευχῇ προσηύξατο*, wesentlich dahin zu rechnen auch trotz der Stammverschiedenheit der beiden Worte *ὅρκῳ ὤμοσεν* AG 2, 30. Neben dieser in LXX von Gen 2, 17 an vorherrschenden Wiedergabe der hebr. Konstruktion

Berufung auf diesen Namen, und sieh' da! ihr habt Jerus. mit eurer Lehre erfüllt und wollt das Blut dieses Menschen über uns bringen." Den Namen Jesu scheuen sie sich in den Mund zu nehmen, als ob sie sich dadurch verunreinigten. Nach *A*[61]) hat hierauf Pt mit der Frage geantwortet: „Wem muß man gehorchen[62]), Gott oder Menschen"? Erst nachdem der Tempelhauptmann in der kurzangebundenen Sprache des Soldaten hierauf das einzige Wort *θεῷ* zur Antwort gegeben, nimmt Pt wieder das Wort zu der längeren Rede (v. 30—32), welche in *A* und *B* beinah völlig gleichlautet. Die vorangehende starke Abweichung der Darstellung in *A* und *B* entspricht der Verschiedenheit zwischen den in ihrem Anfang so ähnlichen Erzählungen Lc 10, 25—28 und Lc 18, 18—20. Cf auch die Fragen Jesu an Vertreter der Obrigkeit Lc 20, 1—8. 20—24. 39—45. Die Darstellung von *A* in v. 27—29 hat aber vor *B* den Vorzug größerer dramatischer Lebendigkeit voraus.

Der kurze Abriß der Rede des Pt bietet dem Leser keine wesentlich neuen Tatsachen und Gedanken im Vergleich mit der gleichfalls kurzen Verantwortung vor denselben Personen 4, 8—12 und der ausführlicheren Predigt an das Volk 3, 12—26. Auch hier wird der obersten jüdischen Behörde die Hauptschuld an der Kreuzigung des von dem Gott ihrer Väter gesandten Jesus beigemessen und dieser Untat die Gottestat der Erhöhung Jesu gegenübergestellt (v. 30. 31 cf 4, 10), durch welche er zu einem

des Verb. fin. mit vorangehendem oder nachfolgendem Infin. absol. desselben Verbs zur Verstärkung finden sich auch andere z. B. *βλέποντες βλέψετε* Jes 6, 9 (auch im Citat Mt 13, 14). Anderwärts z. B. Gen 31, 30 unterbleibt jede Wiedergabe der hebr. Redeweise unmittelbar neben *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησας*, letzteres ohne Veranlassung durch LXX auch Lc 22, 15, also ein originaler Hebraismus. Was man an mehr oder weniger ähnlichen Redensarten bei griech. Schriftstellern nachweist (Kühner-Gerth I, 308 A 4), ist doch anders gemeint cf Lobeck, Paralip. p. 523—527, dem sich Buttmann Ntl. Gramm. S. 159 mit Recht anschließt.

[61]) Nach lt¹, im wesentlichen auch nach den originelleren Zeugen von lt² (Forsch IX, 48. 262) hat *A* v. 29 geschrieben *ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος* (ohne *καὶ οἱ ἀπόστολοι*) *εἶπεν· τίνι πειθαρχεῖν δεῖ, θεῷ ἢ ἀνθρώποις; ὁ δὲ ἔφη· θεῷ. καὶ εἶπεν Πέτρος κτλ.* Mittelbar bezeugt dies auch der durch Ausfall einiger Worte sinnlos gewordene Text von D, welcher unmittelbar an v. 27 (*ἀνθρώπου ἐκείνου*), also als Fortsetzung der Rede des *στρατηγός* (oder wie er dort heißt, des *ἱερεύς*) anschließt: *πειθαρχεῖν δὲ* (verschr. aus *δεῖ*, d oportet) *θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις. ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὁ θεὸς τῶν πατέρων κτλ.* Die Rede des Pt v. 30—32 ist also auch nach diesem offenbar verstümmelten und gemischten (+ *μᾶλλον* nach *B* cf auch 4, 19) Text Antwort auf das Zugeständnis des Tempelhauptmanns, daß man Gott mehr als den Menschen gehorchen muß.

[62]) *πειθαρχεῖν* urspr. „den *ἄρχοντες* Folge leisten, gehorchen" so besonders passend hier v. 29. 32; Tt 3, 1, in allgemeinerer Bedeutung AG 27, 21 und an den wenigen sonstigen Bibelstellen Dan 7, 27 (LXX, *ὑπακούσονται* Theod.); 3 Esra apocr. 8, 92; Sir 33, 30 (al. 30, 38). An der nächstliegenden Parallelstelle AG 4, 19 *ἀκούειν*.

Anführer und Heiland gemacht ist[63]). Auch hier werden die

[63]) Unter ἤγειρεν Ἰησοῦν v. 30 kann nicht (wie 3, 15; 4, 10 mit ἐκ νεκρῶν, 2, 24. 32 ἀνέστησεν) die Auferweckung Jesu von den Toten verstanden werden, was ein seltsamer Anfang der Rede und durch die erst nachher genannte Kreuzigung unnatürlich von der Erhöhung getrennt wäre. Die Bezeichnung Gottes als ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (cf 3, 13. 25; Lc 1, 55. 72f.) erinnert an die schon den Patriarchen gegebene und alsdann auf das Haus Davids zugespitzte Verheißung, welche nicht sowohl in einem einzelnen Erlebnis, als in der Sendung Jesu sich erfüllt hat. Und eben diese Sendung des verheißenen Messias wird auch sonst durch ἐγείρειν bezeichnet Lc 1, 69; AG 13, 23 (*A*, ἤγαγειν *B*) cf 13, 22 (von David als König). Ebenso unzweideutig und als zeitliche Voraussetzung der Sendung ἀνιστάναι AG 3, 26 (s. oben S. 160 A 73 und unten zu 13, 32); dasselbe von der Sendung eines Propheten 3, 22; 7, 37. Ferner pass. ἐγείρεσθαι Lc 7, 16; Jo 7, 52; Mr 13, 22; ebenso aor. act. II ἀναστῆναι in intrans. Bedeutung und med. ἀνίστασθαι von dem öffentlichen Auftreten anderer bedeutender Personen AG 5, 36. 37; 7, 18; 20, 20. Auf die „Erweckung" oder „Aufstellung" d. h. Sendung Jesu seitens Gottes folgt, der geschichtlichen Folge entsprechend, in dem vorliegenden Texte v. 30[b] richtig die Ermordung Jesu durch Aufhängung am Kreuzesstamm seitens der Juden (zu διαχειρίζεσθαι cf Lc 23, 32; AG 26, 21). Und wiederum in richtiger zeitlicher Folge schließt sich hieran v. 31 als ein drittes die Reaktion Gottes gegen die Untat der jüdischen Obrigkeit mit den Worten: τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ (*A* δόξῃ) αὐτοῦ. Die Entscheidung über den Sinn der ganzen Aussage hängt nicht von der Bevorzugung der einen oder der anderen der beiden gutbezeugten LAen ab. Dagegen ist nicht zu übersehen, daß das artikellose ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα nicht eine nachträgliche attributive Apposition zu dem Objekt τοῦτον sein kann, sondern prädikativ gemeint ist und ausdrückt, in welcher Eigenschaft, als was und wozu Gott Jesum erhöht hat (cf trotz der verschiedenen Wortstellung AG 13, 23 σωτῆρα Ἰησοῦν). Daß hier nicht wie 3, 15 durch das hinzutretende τῆς ζωῆς oder wie Hb 2, 10 τῆς σωτηρίας (cf auch Hb 12, 2) ausdrücklich gesagt ist, in welcher Beziehung Jesus ein bahnbrechender Anfänger, Urheber oder Anführer geworden, ist durch das hinzutretende καὶ σωτῆρα ausgeglichen. Als einen Heiland, als einen Erretter aller, die ihm als Führer folgen, von allem Unheil, sei es sittlicher oder physischer Art, Sünde oder Tod, hat Gott ihn erhöht. Damit ist auch entschieden, daß unter der Erhöhung nicht der Vorgang zu verstehen ist, den wir Himmelfahrt zu nennen pflegen, und Lc in der Regel durch ἀναλημφθῆναι (AG 1, 2. 22, mit εἰς τὸν οὐρανόν 1, 11 [ohne diesen Zusatz Mr 16, 19]), einmal durch ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν (Lc 24, 51 cf Bd III) bezeichnet cf 1 Tm 3, 16 ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ, 1 Pt 3, 22). Denn erstens ist Christus der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς und τῆς σωτηρίας oder ὁ σωτήρ nach 3, 15 und der Natur der Sache nach nicht durch seine Himmelfahrt, sondern durch seine Auferstehung geworden. Zweitens ist nicht jene, sondern diese die, wie gezeigt, nach dem Zusammenhang der Stelle hier erforderte, also auch von Pt oder Lc ausgesprochene Tat, durch welche Gott die Untat der Menschen, die Jesum ans Kreuz gehängt haben, erwidert und zunichte gemacht hat. Das Wort ὕψωσεν kann an diesem Verständnis nicht irre machen. So gut wie die Erlösung und Erhebung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten zu selbständigem Leben als Gottes Volk (AG 13, 17), kann auch die Befreiung Jesu von den Schmerzen des Leidens und den Banden des Todes, sowie von der Schmach und dem Fluch eines Gehenkten durch die Gottestat seiner Auferweckung eine Erhöhung heißen (cf Jes 52, 13, worauf AG 3, 13 fußt, wenn auch ohne Wiederholung des Wortes ὑψωθήσεται).

Angeredeten nicht ausgeschlossen von der dem ganzen Volk dargebotenen Möglichkeit, durch Sinnesänderung des Heils teilhaftig zu werden, als dessen Kern hier der Schulderlaß für die begangenen Sünden genannt wird (v. 31^{b}, angedeutet 4, 12 durch *σωθῆναι ἡμᾶς*). Und auch hier (v. 32) bekennen die Ap., in deren Namen Pt redet, daß sie Zeugen der durch und an Jesus geschehenen Gottestaten[64]) seien, die in Gehorsam gegen Gott, der sie dazu gemacht hat, den Pflichten dieses ihres Berufs nachkommen (cf 4, 19—20). Pt nennt aber auch den ihnen innewohnenden und durch sie redenden Geist als die Kraft, welche ihnen trotz aller Anfeindung die Freudigkeit zur Erfüllung dieser Pflicht verleiht (cf Jo 15, 16 f.). Indem er aber als die, welchen Gott diesen Geist geschenkt hat, nicht die Ap. oder die bisher gläubig gewordenen Israeliten, sondern die Klasse der Gott Gehorchenden nennt, deutet er doch mit diesen durch den Anlaß der diesmaligen Ansprache nahegelegten Ausdruck (cf v. 29; 4, 19) an, daß selbst die erbitterten Feinde Jesu mit der Sündenvergebung zugleich auch noch die Gabe des hl. Geistes empfangen können (cf 2, 38), wenn sie nach

---

Die stark bezeugte LA *τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ* hinter *ὕψωσεν* liefert keinen Gegenbeweis gegen die ohnehin bewiesene Beziehung von 5, 31 auf die Auferweckung Jesu. Sie unterliegt aber auch dem starken Verdacht der Entlehnung aus 2, 33, wo *ὑψωθείς* vermöge der Stellung zwischen der Auferweckung und der Geistesausgießung allerdings auf die Himmelfahrt zu beziehen ist. Unverdächtig dagegen ist die wenigstens für *A* gleichfalls recht ansehnlich bezeugte LA *τῇ δόξῃ αὐτοῦ* (D d $lt^{1.2}$ Iren. sah) und sachlich angemessen ist sie durchaus. Denn die Auferstehung Jesu ist in der Tat nicht nur eine Verherrlichung des von den Juden verworfenen und an die Heiden verratenen Knechtes Jahwehs (3, 13 cf Jes 52, 13 *ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται*), sondern auch eine Auswirkung der Herrlichkeit wie der Macht Gottes an dem getöteten Leibe Jesu (cf Rm 6, 4 *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός* cf Phl 3, 21; 1 Kr 15, 43). An sich wäre ja denkbar, daß Lc in *ὕψωσεν* Auferstehung und Himmelfahrt zusammenfasse, wie Lc 9, 51 unter *αἱ ἡμέραι τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ* die Zeit vom Tage der Kreuzigung bis zur Himmelfahrt zu verstehen ist, und der Weg, auf welchem Jesus diese Welt verlassen sollte (Lc 9, 31), als ein einziger Weg durch Leiden zur Herrlichkeit erscheint Lc 24, 26 (s. Bd $III^{3.4}$, 383, 397. 723), oder wie Jo 8, 28 (cf auch 3, 14; 12, 32 Bd $IV^{5.6}$, 204. 415. 520 ff.) Kreuzigung und Himmelfahrt durch das eine Wort *ὑψοῦν*, *ὑψοῦσθαι* gedeckt sind. Aber die scharf sondernde Darstellung 5, 30 f. verbietet solche Annahme an dieser Stelle.

[64]) Für v. 32 ist *A* nicht mit Sicherheit festzustellen. Ein nach D $lt^{1.2}$ sah in *A* den Schluß von v. 31 bildendes in *B* fehlendes *ἐν αὐτῷ* (cf 13, 39 *ἐν τούτῳ* cf auch Eph 1, 7; Kl 1, 14) ist wohl nur, weil es nicht verstanden wurde, versehentlich in v. 32 teils vor (at), teils hinter (137 Iren auch *B*) *ἐσμέν* geraten. — Ein *πάντων* vor *ῥημάτων* (Dd lt^{1}) kann jedenfalls das allseitig bezeugte von Blaß eingeklammerte *ῥημάτων* nicht verdächtigen, welches nach hebr. Redeweise auch Tatsachen bedeutet, besonders sofern sie Gegenstand voraufgehender oder nachfolgender Verkündigung sind Lc 1, 37. 65; 2, 15 (*τὸ ῥῆμα τὸ γεγονός*); AG 10, 37; Mt 18, 16 cf Bd $III^{3.4}$, 88 A 7; 112 A 73.

dem Grundsatz, zu dem auch sie sich bekennen müssen (v. 29; 4, 19) Gott gehorchen wollten.

Die innerliche Wirkung der in ruhigem und zuversichtlichem Ton gehaltenen Rede des Pt auf die Angeredeten [65]) bezeichnet Lc (v. 33) durch das starke *διεπρίοντο* (cf 7, 54 mit dem Zusatz *ἐν ταῖς καρδίαις*) d. h. wörtlich: sie wurden zersägt, was nicht wie *κατενύγησαν τὴν καρδίαν* 2, 37 ein Betroffensein und Ergriffensein des Herzens und Gewissens von der überzeugenden Kraft der gehörten Wahrheit bedeutet, sondern wie auch das 7, 54 hinzutretende Zähneknirschen zeigt, eine peinliche Verletzung des innersten Selbstgefühls, welches zu wütender Gegenwehr reizt. Diese Empfindung kommt sofort darin zum Ausdruck, daß das Synedrium, noch im Beisein der Ap. in Beratungen eintrat, deren Ziel die gewaltsame Tötung der Angeklagten war. So nach der nicht nur für *A*, sondern überhaupt, was Alter, Verbreitung und Charakter der Zeugen anlangt, bestbezeugten LA *ἐβουλεύοντο ἀνελεῖν αὐτούς* [66]). Auch das schlechter bezeugte *ἐβούλοντο* müßte doch, wie die folgende Rede v. 35—39 beweist, dahin verstanden werden, daß unter Zustimmung der Mehrheit der Richter heftige Reden gehalten wurden, welche die Tötung der Ap. forderten, gleichviel auf welchem Wege sie ausgeführt werden möge. Dagegen erhob sich der Pharisäer Gamaliel, ein Gesetzeslehrer von Beruf und Mitglied des Synedriums und ein beim ganzen Volk in hohem Ansehen stehender Mann, und forderte zunächst in gebieterischem Ton (*ἐκέλευσεν*), daß die „Menschen" d. h. die Leute, um deren Beurteilung und Behandlung es sich handelt, für eine Weile aus dem Sitzungssaale hinausgebracht werden [67]), um, nachdem dies geschehen, seine

[65]) Subjekt ist selbstverständlich nicht *οἱ ἀκούσαντες*, als ob abgesehen von den Ap, die ja nicht gemeint sein können, auch noch andere Personen anwesend gewesen seien, welche die Rede des Pt nicht gehört haben (cf für eine derartige Unterscheidung 2, 41) sondern nur das dem redenden Pt gegenübertretende *οἱ δέ* „die anderen aber" oder auch „jene aber", während *ἀκούσαντες* das Prädikat näher bestimmt: „indem sie hörten, oder nachdem sie die Rede des Pt gehört hatten, fühlten sie sich tief verletzt." Zu diesem Sinn von *οἱ δέ* ist ein vorangehendes *οἱ μέν* (AG 14, 14; 17. 32; 28, 24, *τινές-οἱ δέ* 17, 18) keineswegs erforderlich cf AG 4, 21. 24; 5, 41; Lc 9, 19; 22, 9. 10. Jeder Leser ergänzt von selbst Worte wie *ὁ μὲν Πετρος οὕτως εἶπεν.*

[66]) Forsch IX, 262. Zu *βουλεύεσθαι* cf Lc 14, 31; AG 27, 39; Jo 11, 53 (*ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν*) cf 11, 50; 12, 10; 18, 40; zu *ἀναιρεῖν* Mt 2, 16; Lc 22, 2; AG 2, 23; 7, 28; 9, 23f.; 12, 2; 23, 15, nur Lc 23, 32 von einer Hinrichtung nach einem regelrechten römischen, AG 22, 20 nach einem ebensolchen jüdischen Gerichtsverfahren.

[67]) v. 34 *ἐκ τοῦ συνεδρίου A* aus dem Kreise der versammelten Richter, *ἐν τῷ συνεδρίῳ B* im Sitzungssaal. Auch ohne das in *A* vor *τίμιος* gestellte *καί* ist *νομοδιδάσκαλος* (so nur noch Lc 5, 17; 1 Tm 1, 7 = *νομικός* Lc 7, 30 und noch 6mal = *γραμματεύς*, außer Mr 12, 32; 1 Kr 1, 20 und in anderer Bedeutung AG 19, 35, immer nur im Plural) eine in sich vollständige Charakteristik, wozu *τίμιος κτλ.* als ein zweites hinzutritt. Nicht

denkwürdige Rede zu halten. Was die jüdische Überlieferung von diesem Mann zu erzählen weiß, stimmt wohl zu dem Eindruck, den der Leser von AG 5, 34—39 und 22, 3 im Zusammenhalt mit der religösen Entwicklung seines Schülers und Zöglings Paulus empfängt. Dieser Gamaliel [68]), dem als dem ersten seines Namens in der Reihe der Größen rabbinischer Tradition der Ehrentitel Rabban und zur Unterscheidung von einem gleichnamigen Enkel der Beiname „der Alte" zuteil wurde, war ein Enkel des besonders wegen seiner duldsamen und weitherzigen Denkart von den Volksgenossen seiner und unserer Zeit vielgefeierten Rabbi Hillel, dessen Blütezeit als Lehrer in Jerus. ungefähr mit der Regierungszeit Herodes des Gr. (a. 37—4 a. Chr.) zusammenfällt. Im Unterschied von dessen Sohn Simeon, von dem wir nicht mehr als den Namen wissen, war sein Enkel Gamaliel I nicht nur ein treuer Erbe und Mehrer des „Hauses Hillel's" in dem den Juden geläufigen Sinn dieses Ausdrucks d. h. der Schule seines Großvaters,

als Pharisäer, sondern als Rechtslehrer von Profession gehört er wie seinesgleichen dem Synedrium an; denn dieses gewann seine Mitglieder nicht aus Parteiwahlen, sondern durch Berufung aus Berufsständen. — Statt *τοὺς ἀποστόλους* hat *A* *ἀνθρώπους* in verächtlichem Sinn wie v. 28; 6, 13; Lc 7, 34. — *κελεύσας* schließt wie 4, 15; 12, 19 und öfter die Ausführung des Befehls in sich 8, 38 ganz wie unser „er ließ den Wagen halten". Die sachlich angemessene Ergänzung einer Bezeichnung der Personen, welchen der Befehl galt („den Dienern" oder „ihnen") in lt[1] und sy[1] kommt vielleicht nur auf Rechnung der Übersetzer Forsch IX, 262. Wenn jedoch etwas Derartiges in *A* gestanden haben sollte, wäre daraus zu begreifen, daß v. 35 statt *B* *πρὸς αὐτούς* in *A* stehen mußte *πρὸς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς συνέδρους*. Nachdem die Erwähnung der Diener v. 34 gestrichen war, konnte der auf Kürzung bedachte *B* 22 Buchstaben sparen. Das abgesehen von 4 Makk 5, 1 und einer dunkeln LA Iudic 5, 10 in der Bibel unerhörte, aber in der hier vorliegenden Bedeutung „Mitglied einer Ratsversammlung" klassische *σύνεδρος* ist hier sehr passend angewandt. Gamaliel gehört nicht zu den *ἄρχοντες* im engeren Sinn (s. oben S. 164), ist aber doch ein stimmberechtigtes Mitglied des Synedriums und somit auch ein Kollege nicht nur der anderen Gesetzeslehrer, sondern auch der *ἄρχοντες* in der Versammlung. Interpolatoren pflegen nicht neue Worte an passender Stelle einzuführen, sondern Worte des Autors an unpassender Stelle zu wiederholen.

[68]) גַּמְלִיאֵל alter hebr. Name Num 1, 10 = „mein Vergelter oder meine Vergeltung ist Gott", schon LXX *Γαμαλιήλ*. Mit Ehrentitel und Beinamen z. B. Rosch haschana II, 5 רַבָּן גַּמְלִיאֵל הַזָּקֵן. Die rabbinischen Traditionen über ihn s. bei Dérenbourg. Essai sur l'histoire etc. a. 1867 p. 239—246; Hamburger, RE. für Bibel und Talmud II, 236 ff. über Gamaliel I. u. II, Bacher, Die Agada der Tanaiten (I a. 1884, II a. 1890 s. die Register); Schürer II[4], 417. 421. 429 ff. Abgesehen von der teilweise legendarischen Art dieser Traditionen leiden sie darunter, daß Gamaliel I, wie man ihn zur Unterscheidung von seinem viel bekannteren gleichnamigen Enkel G. II um 80—120 und dessen Enkel Gam. III um 200 kurz zu bezeichnen pflegt, in der Überlieferung nicht mit Sicherheit von Gam. II zu unterscheiden ist. Hamburger l. l. II, 838 zählt weiter bis zu Gam. V, und fügte noch einen letzten, also Gam. VI (a. 400—425) hinzu, mit dem das Patriarchat aufgehoben wird.

sondern ist auch ein Merkstein des Aufstiegs der Familie [69]) zu einer, man kann sagen, durch Jahrhunderte sich fortpflanzenden Dynastie (s. A. 68 a. E.). Während der aus Babylonien nach Jerus. übergesiedelte Hillel dort als Rabbinenschüler mit drückender Armut zu kämpfen hatte, nahm sein Urenkel Simeon, der Sohn Gam.'s I eine führende Stellung in dem wildbewegten Leben Jerus.'s während der Jahre 66—68 ein. Auf seinen Rat hörten die regierenden Hohenpriester, weil er große Volksversammlungen zusammenzubringen und für seine Zwecke zu gewinnen wußte. Er verdankte dies, wie Josephus [70]), dessen Gegner er war, bezeugt, einerseits zwar seinem politischen Verständnis, nicht zum wenigsten aber seiner „äußerst glänzenden Herkunft", was eine Anspielung darauf ist, daß Hillel sich rühmen konnte, wenigstens von mütterlicher Seite davidischer Abkunft zu sein cf Bd I⁴, 45 A 6; S. 97 A 86 a. E. Dieser Simeon verfügte auch über bedeutende Geldmittel, die er durch fremde Hand zur Bestechung der unentschlossenen Hohenpriester mit Erfolg verwandte. Dieser äußere Glanz war ebenso wie die politische Begabung vom Vater Gam. I ererbt und man muß annehmen, das vieles von dem, was über das ziemlich weltförmige Privatleben Gam.'s II., seine Gewandtheit im Verkehr mit vornehmen Heiden, den Gebrauch des Griechischen als Umgangssprache in seiner Familie überliefert ist, schon bei Gam. I sich deutlich angebahnt hat. Die Zeit von dessen einflußreicher Stellung im Synedrium läßt sich einigermaßen nach der in hellerem Licht liegenden Chronologie des Lebens seines Schülers Pl [71]) bestimmen. Zur Zeit der AG 6, 8—8, 3; 9, 1—18 berichteten Ereignisse, welche in den Winter 34/35 fallen, war Pl noch ein junger Mann (7, 58 *νεανίας*, nicht *νεανίσκος*), doch aber von so gereifter Charakterbildung, daß ihm vom Hohenpriester Kajaphas und dem Synedrium die Leitung schwieriger und verantwortungsreicher Polizeimaßnahmen bis nach Damaskus hin übertragen werden konnte [72]). Er war aber schon in früher Jugend

[69]) So werden in dem selbstverständlich aus der Zeit vor dem J. 70 stammenden Verzeichnis der Tage für die Holzlieferungen an den Tempel Taanith IV, 5 die Nachkommen Davids mit „Haus Davids" bezeichnet cf Bd I⁴, 45 A 6; Lc 1, 27. 69; 2, 4; auch *οἶκος Ἰσραήλ* oder *Ἰακώβ* Lc 1, 33; AG 2, 36; Mt 10, 6 und *σκηνὴ Δαβίδ* AG 15, 16 sind nicht anders gemeint, cf noch *γένος Δαυίδ* Ap 22, 16 von dem einzelnen Davididen Jesus.

[70]) Jos. vita § 191 *γένους σφόδρα λαμπροῦ*, § 195f. über die Bestechungsgelder, die nicht wie die § 200 erwähnten aus öffentlichen Kassen geflossen waren, über welche der pharisäische Rabbi nicht zu verfügen hatte. Über Simeon's Veranstaltung von Volksversammlungen bell. IV, 159.

[71]) Cf meine ausführlichen, zur Hälfte chronologischen Erörterungen Prot. RE. XV³, 61—88.

[72]) AG 9, 1f. 7 (die ihm mitgegebene Begleitung); 22, 5; 26, 10—12. Nach diesen Stellen, besonders aber nach 7, 58 war Pl der vom Synedrium beauftragte Leiter der Hinrichtung des Stephanus. Er wird wie andere Rabbinenschüler der vorangegangenen Sitzung des Synedriums beigewohnt

ein Schüler Gam.'s geworden und Jahre lang gewesen (AG 22, 3). Man muß annehmen, daß Gam. mindestens schon seit a. 25 ein Lehrer von hervorragendem Ansehen gewesen ist.

Während der Erzähler (v. 35 nach *A*) zwischen den eigentlichen Regenten und den übrigen Senatoren, deren einer Gam. ist, einen Rangunterschied zum Ausdruck bringt, stellt sich Gam. durch seine Anrede an die Versammlung mit seinen Kollegen auf gleichen Fuß nationaler Zusammengehörigkeit [73]) und warnt sie in dem überlegenen Ton, welchen das Bewußtsein reicherer Erfahrung und größerer Besonnenheit anzuschlagen pflegt: „Sehet euch vor mit diesen Menschen [74]), in bezug auf das, was ihr zu tun im Begriff steht". Ehe Gam. die Mahnung zu größerer Behutsamkeit durch Beleuchtung der gegenwärtigen Lage begründet (v. 38 f.), verweist er (v. 36 f.) auf zwei geschichtliche Erscheinungen der Vergangenheit, die bei unbefangener Betrachtung ihres Verlaufs geeignet scheinen, die leidenschaftliche Erregung der Mehrheit des Synedriums zu dämpfen. Es handelt sich um zwei Männer, welche eine anfangs sehr gefährlich erscheinende Bewegung im jüdischen Volk hervorgerufen haben, die eine gewisse Ähnlichkeit gehabt haben müssen mit der um sich greifenden Begeisterung der Bevölkerung Jerus.'s und seiner Umgebung für den gekreuzigten Jesus als den angeblichen Messias. Der Erste war ein gewisser Theudas [75]), der vor der Zeit aufgetreten ist, die der Redende

haben s. oben S. 167 A 86. Eine reizvolle Aussicht gewährt die hiernach nicht unwahrscheinliche Annahme, daß Pl auch der vielleicht nur einige Wochen oder wenige Monate früher stattgefundenen Sitzung als Zuhörer beigewohnt hat, in welcher sein Lehrer Gamaliel seine berühmte Rede hielt.

[73]) Wie Pt mit dem Volk 2, 22 (36); 3, 12 und Pl in der fremden Synagoge 13, 16. Das wärmere *ἄνδρες ἀδελφοί* AG 2, 29. 37; 22, 1; 28, 17 vermeidet Gam.

[74]) *προσέχειν ἑαυτῷ* in der Bedeutung „auf sich selbst acht haben, auf der Hut sein" im NT nur Lc 12, 1 (nicht so 17, 3 Bd III[3.4], 592); 21, 34; AG 20, 28; Deut 4, 9; 6, 11 u. häufig LXX im Pentateuch; ohne Reflexivpron. Mt 7, 15; 10, 17 und öfter mit *ἀπό τινος* (so auch Lc 20, 46; Sir 6, 12; 11, 31 u. mit *ἑαυτῷ* Lc 12, 1, ganz vereinzelt AG 5, 35 durch E bezeugt) was hier unpassend wäre, da es nicht gilt, sich vor den Ap. zu hüten, sondern in bezug auf sie vorsichtig zu sein. — *τί* ist hier entweder statt des Relativs *ὅ, τι* gebraucht wie Mt 10, 19; Lc 17, 8; AG 9, 6, aber im Sinn von „so warne ich in bezug auf das, was ihr zu tun beabsichtigt" oder, was vielleicht den Vorzug verdient, ein vom vorigen unabhängiger Ausruf in Form einer direkten Frage: „was seid ihr im Begriff zu tun"!

[75]) *Θευδᾶς* hier und Jos. ant. XX, 97 (*γόης τις ἀνὴρ Θ. ὀνόματι πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον . . . προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι*), auch sonst nicht selten s. Pape-Benseler I, 502 (auch unter *Θεύδης*, *Θεόδατος* gothische Namen, und p. 488 *Θεοδᾶς*, so *Theodas* auch lt[2] vg, dagegen Rufin *Theudas* zu Eus. h. e. II, 11, 1 vielleicht aus lt[1]), Kurznamen für *Θεόδοτος* oder *Θεόδωρος*. Ob einer der angeblichen 5 Jünger Jesu bab. Sanhedr. 43[a] תודא (Thoda) mit diesem Theudas etwas zu schaffen hat, weiß ich nicht, cf den Text bei Strack,

und seine Zuhörer „diese Tage“ d. h. „unsere Tage“ zu nennen gewohnt waren. Vergleicht man die zahlreichen Fälle, in welchen die Regierungszeit eines Herrschers oder die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit eines Propheten oder anderer epochemachender Männer nach diesen genannt wird [76]), so ist man zu der Annahme genötigt, daß das Auftreten des Theudas jedenfalls vor den Zeitpunkt gefallen ist, seit welchem Gam. und seine Kollegen sich am öffentlichen Leben beteiligt haben. Noch genauer wird die untere Zeitgrenze durch die Angabe bestimmt (v. 37), daß später als Theudas der Galiläer Judas in den Tagen der berühmten und daher keiner näheren Bezeichnung bedürftigen Schätzung oder Steuerveranlagung aufgetreten sei. Denn während wir über die Zeit und die ganze Geschichte des Theudas nur sehr dürftige und einander widersprechende Nachrichten besitzen, läßt sich durch unparteiische Kritik der reichlicheren, aber allerdings auch um so verworreneren Nachrichten über diesen Judas und die von ihm veranlaßte Erhebung eines großen Teils der Bevölkerung von Galiläa gegen die römische Herrschaft feststellen, das diese Bewegung bald nach dem Tode Herodes des Gr. im Sommer 4 vor Chr. stattfand [77]). Demnach wird das Auftreten des Theudas in die Zeit des Herodes fallen, schwerlich in noch frühere Zeit, was sowohl das *πρὸ τούτων τ. ἡ.* v. 36 als das *μετὰ τοῦτον* v. 37 unnatürlich erscheinen lassen würde. Was Theudas beabsichtigt und unternommen hat, bleibt ungesagt, wird aber doch dadurch angedeutet, daß von ihm gesagt wird, er habe sich für eine bedeutende Persönlichkeit ausgegeben [78]). Er war nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt einer eigentümlichen Religionslehre; er tat, was Pl 2 Kr 4, 5 von sich verneint, er predigte sich selbst. Mehr als einmal hat Jesus diesen oder ähnlichen Vorwurf besonders auch von Pharisäern hören müssen (Jo 8, 53 cf v. 13. 25), und es war dies unvermeidlich, sowie und solange er sich als Messias bekannte. Zumal durch die Fassung von *A*, wonach Gam. von Theudas dasselbe gesagt hat, was AG 8, 9 von dem Zauberer Simon gesagt wird, ist ausge-

Jesus, die Häretiker u. die Christen nach jüd. Angaben (1910) p. 19 hebr. p. 43* deutsch, cf auch Krauß, Lehnwörter II, 574.

[76]) Lc 1, 5; Mt 2, 1; AG 7, 45; 1 Reg 21, 29; 1 Chr 4, 41 (von der Regierungszeit der Könige); Lc 4, 25 (Elia, damit gleichbedeutend *ἐπὶ Ἐλισαίου* 4, 27), Lc 17, 26 (Noah), Mt 11, 12 (der Täufer nach seiner Gefangensetzung).

[77]) Über die Chronologie beider Angaben s. unten S. 211 ff..

[78]) Nach *B εἶναί τινα ἑαυτόν*, was an Gl 2, 6 (überhaupt Gl 2, 2—9 cf Bd IX², 79 A 4), auch an Gl 6, 3 erinnert, nach *A* mit dem Zusatz *μέγαν*, wie 8, 9 und ebenso nach Orig. c. Cels. I, 57 *ὅτι Θευδᾶς πρὸ τῆς γενέσεως Ἰησοῦ γέγονέ τις παρὰ Ἰουδαίοις, μέγαν τινὰ ἑαυτὸν λέγων.* Noch bestimmter sagt die freie Wiedergabe der oberägyptischen Version („daß ich es bin“ = *ὅτι ἐγώ εἰμι* Jo 8, 24), daß Theudas sich für den Messias ausgegeben habe.

drückt, daß er von dem Volk Glauben an sich als eine Offenbarung der Gottheit und wahrscheinlich an seine göttliche Sendung als Messias gefordert habe. Es würde ihm auch schwerlich gelungen sein, ein Gefolge von etwa 400 Mann um sich zu sammeln, wenn er nur mit stolzen Worten um sich geworfen und nicht auch wie der Samariter Simon durch Aufsehen erregende Taten Glauben an sich gewirkt hätte. Eben dies sagt Josephus von ihm, indem er ihn einen Gaukler nennt, und wenn derselbe behauptet, daß Theudas sich einen Propheten genannt habe (s. A 75), so erklärt sich diese unbestimmte Ausdrucksweise aus der grundsätzlichen Abneigung des ehemaligen Pharisäers Josephus gegen jede offene Erörterung des messianischen Gedankenkreises in seinen für die gebildete griechisch-römische Welt verfaßten Schriften. Auch Gam. gibt nur Andeutungen, wie er auch nichts darüber sagt, wie Theudas ums Leben gekommen, sein ganzer Anhang sich verlaufen habe und zu nichts geworden sei [79]). Er setzt offenbar bei seinen Kollegen dieselbe Kenntnis der Tatsachen voraus, welche er selbst besitzt. Er erzählt nicht die Geschichte von Theudas, sondern erinnert nur an dieselbe als ein erstes Beispiel von Volksbewegungen dieser Art, die sich nach kurzer Dauer im Sande zu verlaufen pflegen. Noch deutlicher zeigt die Art der Darstellung in v. 37, daß der Redner die Person des Judas mit dem Beinamen „der Galiläer" und eine bestimmte, in ihrer Art einzige Steuerveranlagung [80]) als den Hörern unter diesen Namen bekannt voraussetzt. Der den Ereignissen fernstehende Leser kann aus den wenigen Worten sich keine, sei es auch noch so dürftige Vorstellung von den Taten, Beweggründen und Schicksalen des Mannes

---

[79]) Abgesehen von *μέγαν* (s. vorige Anm.) weicht *A* v. 36 nicht von *B* ab s. Forsch IX, 49. 143 (Erl. 14). 263 (ein zweites 137 hinter „wie v. 37" ist Druckfehler). — Ein nur in cod. Flor. zu lesendes *quidam* hinter *Theodas* kann nicht von Lc herrühren, weil es dem ganzen Ton der Rede Gam.'s widerspricht, und Beseitigung durch alle übrigen Zeugen, denen doch Theudas eine ebenso unbekannte Person war, wie jenem lat. Schreiber, unbegreiflich wäre. Es mag vom ersten Übersetzer herrühren, von dem es dann auch Rufinus gegen den griech. Text von Eus. h. e. II, 11, 1 entlehnt hat (s. auch oben A. 75 u. 78). — Das auch für *A* glänzend bezeugte *ἀνῃρέθη* ist festzuhalten. Woher sollte es eingeführt sein?, doch wohl nicht aus Jos. l l.? Eus., der l. l. unmittelbar dahinter den Josephus vollständig citirt und mit Recht nicht an der Identität des dort und des von Lc genannten Theudas zweifelt, hat gerade nicht *ἀνῃρέθη*, sondern *κατελύθη*, und D steht völlig verlassen, auch von dem für *A* so wichtigen Zeugen sy[3] mit seinem *ὃς διελύθη αὐτὸς δι' αὐτοῦ καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθον αὐτῷ καὶ ἐγένοντο κτλ.* Die Beweisführung von Blaß Ed. min. p. XVI für diesen Text leuchtet nicht ein.

[80]) Lc sah sich um so weniger veranlaßt, hier durch erläuternde Zwischenbemerkungen wie etwa 1, 18f.; 11, 28; 23, 8 nachzuhelfen, da er bereits Lc 2, 1—3 sehr umständlich auf diese erste, auf Veranlassung der kaiserlichen Regierung in Palästina vorgenommene *ἀπογραφή* hingewiesen hatte cf Bd III[3, 4], 121ff.

machen. Der gedrängte Ausdruck *ἀπέστησεν λαὸν* (*A* + *πολὺν*) *ὀπίσω αὐτοῦ* gibt nur zu verstehen, daß die Ansammlung eines diesem Judas anhängenden Volkes zugleich ein Abfall von der bestehenden Regierungsgewalt, also nicht ein wenige Stunden oder Tage andauernder Aufruhr, sondern ein richtiger Volksaufstand gewesen ist. Auch über die Art, wie der Anführer dieses Aufstandes zugrunde ging (*ἀπώλετο*) und das bis dahin um ihn geschaarte Volk sich zerstreute (*διεσκορπίσθησαν*), sagen die Worte sogut wie nichts.

Der auffällige Unterschied des Ausdrucks v. 36 und v. 37 nötigt jedoch zu der doppelten Annahme, daß der Anhang des Judas (*λαός*, *A* + *πολύς*) viel bedeutender war, als der des Theudas, den man auf die beschränkte Zahl 400 berechnete, und daß der Aufstand des Judas nicht spurlos aus der Geschichte verschwunden ist, sondern in seinen zerstreuten Anhängern noch fortgelebt hat. Beides bestätigt Josephus. Durch diesen erfahren wir zunächst, daß dieser Judas aus der Stadt Gamala (heute *Dschamle* oder *Dschamli*) in der Gaulanitis stammte [81]), die in der Luftlinie etwa 19 km östlich vom See Genezareth lag und außerdem durch den auf dem gleichen Breitengrad etwa 10 km breiten See von Galiläa getrennt war. Daraus folgt, daß die Benennung des Judas als Galiläer, deren sich Jos. wiederholt, Lc einmal bedient, nicht eine gelegentlich zur Unterscheidung von anderen Trägern des gleichen Eigennamens gebrauchte Bezeichnung war, was ja auch angesichts der Gebräuchlichkeit des Namens Judas bei den Juden jener Zeit und der starken Bevölkerung Galiläas eine sinnlose Annahme wäre, sondern ein förmlicher Beiname, der ihm von dem Schauplatz seiner Taten andauernd geblieben ist [82]). Die heillose Verwirrung, welche Jos. im übrigen in seinen Angaben über Judas den Galiläer und andere Männer von ähnlichen Bestrebungen sowie über die durch Quirinius vorgenommene Steuerveranlagung in Palästina teils aus geschichtlicher Unkenntnis, teils durch eine auch bei ihm auffällige Unsicherheit und Nachlässigkeit angerichtet hat, glaube ich nicht noch einmal aufdecken zu sollen [83]).

[81]) Ant. XVIII, 1, 1 (§ 4 *Ἰούδας Γαυλανίτης ἀνὴρ ἐκ πόλεως ὄνομα Γάμαλα*). Über die Lage der Stadt s. Buhl, Geographie S. 244—246; Schürer I[4], 615f., bei beiden reichliche Literaturangaben.

[82]) bell. II, 17, 8 § 433 *Ἰούδα τοῦ καλουμένου Γαλιλαίου*, ohne *καλουμένου* ant. XX, 5, 2 § 102; XVIII, 1, 6 § 230 *Γαλ. Ἰούδας*. Cf C. Marcius Coriolanus, Bülow v. Dennewitz. Das an sich mißverständliche *ἀνὴρ Γαλιλαῖος* bell. II, 8, 1 § 118 muß nach den deutlichen Stellen gedeutet werden und kann mit dem unmißverständlichen *Γαυλανίτης ἀνήρ* (s. vorige Anm.) nicht in Widerspruch stehen.

[83]) Cf die Abhdl. über die syr. Statthalterschaft und die Schätzung des Quirinius N. kirchl. Ztschr. 1893 S. 633—654, ergänzt und weitergeführt Bd III[3.4], 129—135, 750—754. Es muß immer wieder gesagt werden, daß nach allen kritischen Bemühungen um die in der Tat verwickelte Frage

Ich sehe als bewiesen an, daß der letzte von Herodes kurz vor seinem Tode (März a. 4 vor Chr.) eingesetzte Hohepriester Joazar nur einmal dieses Amt bekleidet hat, von dem er noch im gleichen Jahr oder im Winter 4/3 vor Chr. wieder entsetzt worden ist, und daß alles was Jos. von einem Insurgentenführer Judas um die Wende des letzten vorchristlichen und des 1. nachchristlichen Jahrhunderts zu erzählen weiß, in Wirklichkeit auf den einen Judas aus Gamala und den von diesem angestifteten Aufstand in Galiläa sich bezieht, und endlich, daß P. Sulpicius Quirinius, mit dessen Namen sowohl Lc als Jos. die Steuerveranlagung in Zusammenhang bringt, welche den Aufstand des Judas in Galiläa hervorgerufen hat, nur einmal etwa vom Herbst 4 bis a. 2 oder 1 vor Chr. Präses von Syrien gewesen ist. Nach Zurechtstellung der in sich widerspruchsvollen Angaben und Verdoppelungen des Jos. ergibt sich, was das Verständnis der Rede Gamaliels und überhaupt der Angaben Lc 2, 1—3; AG 5, 37 anlangt, aus Jos. folgender Zuwachs unserer Kenntnis des Hergangs. Schon einige Zeit vor dem Tode des Herodes († März 4 vor Chr.), vielleicht schon a. 6 vor Chr., wurde im Auftrag der kaiserlichen Regierung im ganzen Gebiet des Herodes eine Abschätzung des Grundbesitzes und Vermögens zum Zweck einer Steuerveranlagung angeordnet, was bei den Juden als eine bis dahin unerhörte Bedrückung durch die römische Oberherrschaft eine stetig anwachsende Aufregung hervorrief. Anfangs zwar fügten sich viele, vielleicht die Meisten ins Unvermeidliche. So Joseph, der damals in Nazareth sein

jeder Versuch einer positiven Darstellung des Hergangs noch an Sicherheit zu wünschen läßt. Es bleiben Dunkelheiten, deren Aufhellung nur von weiteren Inschriftenfunden zu erhoffen ist s. z. B. das a. a. O. S. 750 Bemerkte. Es bleibt möglich, daß Quirinius schon vor oder in dem J. 6 vor Chr. in außerordentlicher Mission nach Palästina gekommen und die ἀπογραφή geleitet hat, und daß er später in seiner Eigenschaft als Präses von Syrien nach der Abberufung des Varus, seines Vorgängers in diesem Amt, im Herbst 4 oder Winter 4/3 vor Chr. dieselbe ἀπογραφή zu Ende geführt hat. Der Ausdruck *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς* (AG 5, 33 s. oben S. 209) und die gleichfalls vielleicht auf syrischer Tradition über die syrische Statthalterschaft des Quirinius beruhende Übersetzung von Lc 2, 2 in Syr. Sin. „in den Jahren des Quirinius, Statthalters von Syrien", scheint diese Annahme zu begünstigen. Die Ausdrucksweise des Antiocheners Lc und des ältesten syr. Übersetzers kommt aber auch ohne diese Annahme zu ihrem Recht. Daß zwischen den ersten Anfängen der ἀπογραφή, gleichviel durch welchen römischen Beamten sie gemacht waren, und der endlichen vollkommenen Durchführung durch Quirinius mehrere Jahre vergangen sind, erklärt sich völlig aus den Zuständen während der letzten Lebenstage des Herodes und vor allem aus den Unruhen, blutigen Aufständen und Verhandlungen mit Rom nach seinem Tode. Nach dem, welcher das anfangs mit den größten Schwierigkeiten kämpfende Unternehmen eines römischen Census in Palästina schließlich ohne besondere Gewaltmaßregeln durchgeführt hat, wurde dieses Unternehmen und die Epoche, die es bildet, in der Überlieferung genannt.

Handwerk betrieb, aber in Bethlehem Anteil an einem Grundbesitz seiner Familie hatte. Besonders in Jerus. wurde die Volksstimmung durch grausame Handlungen des Königs während seiner letzten Lebenstage immer gereizter; doch gelang es dem von Herodes kurz vor seinem Tode eingesetzten Hohenpriester Joazar, das Volk einigermaßen zu beschwichtigen. Dagegen erhob in Galiläa der aus Gamala stammende Judas gleich nach dem Tode des Herodes die Fahne des Aufruhrs. Es sammelte sich um ihn ein großer Haufe von Galiläern [84]), bemächtigte sich der Stadt Sepphoris und der großen Waffenvorräte in dem dort von Herodes eingerichteten Arsenal. Er behauptete sich dort, bis die Römer unter Varus im weiteren Verlauf des Sommers 4 vor Chr. die Stadt einnahmen, die sämtlichen Bewohner als Kriegsgefangene zu Sklaven machten und die Stadt in Brand steckten (ant. XVII, 10, 9 § 289; bell. II, 5, 1 § 68). Von seinem Ende weiß Jos. nichts zu sagen. Judas wird das Schicksal der übrigen Einwohner geteilt haben oder als Anstifter des gefährlichen Aufstandes hingerichtet worden sein. Er hatte nach „königlicher Ehre gestrebt" (ant. XVII, 10, 5), war einer der Vielen, welche nach Jos. „die Zeitlage reizte, den König zu spielen" [85]). Jos. nennt seinen Vater Ezekias, wie er diesen Namen schreibt (cf LXX und Vulg., richtiger Luther im AT Hiskia), einen Räuberhauptmann, den Herodes mit vieler Mühe habe gefangen nehmen und hinrichten lassen [86]), und beurteilt die Taten des Judas und seiner weiteren

---

[84]) Über seinen Anhang sagt Jos. bell. II § 118 *εἰς ἀπόστασιν ἐνῆγεν τοὺς ἐπιχωρίους* (nach dem Zusammenhang die Galiläer), II § 56 *συστήσας πλῆθος οὐκ ὀλίγον*, VII, 253 *τοῦ πείσαντος Ἰουδαίους οὐκ ὀλίγους*, ant. XVIII § 4 *ἠπείγετο ἐπὶ ἀποστάσει . . . παρακαλοῦντες τὸ ἔθνος*, § 25 *ἀποστῆναι Ῥωμαίων*, XX, § 102 *Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος*.

[85]) bell. II, 4, 1 § 55 *συχνοὺς βασιλεῖαν* (v. l. *βασιλεύειν*) *ὁ καιρὸς ἀνέπειθεν*. Josephus nennt § 56—65 als Beispiele aus der Zeit nach dem Tode des Herodes 1) Judas, den Eroberer von Sepphoris, 2) einen Simon aus Peräa, ehemaligen Diener, der sich ein Diadem anlegte und an der Spitze einer starken Bande es hauptsächlich auf königliche Schlösser und Landgüter abgesehen hatte, 3) einen Hirten Athroggaios, der als König an der Spitze eines geordneten Heerhaufens mit 4 Brüdern als Unterbefehlshabern sengend und mordend das Land durchzog. In derselben Reihenfolge werden dieselben 3 Kronprätendenten ant. XVII, 10, 5—7 § 271—284 mit etwas mehr Worten beschrieben. Wenn er von Athrogges (so schreibt er den Namen hier) § 278 sagt, daß er weder durch vornehme Herkunft, noch durch hervorragende Tüchtigkeit, noch durch Reichtum hervorragte, sondern ein bis dahin unbekannter Hirte war, so ist damit nicht gesagt, daß sich dieser Mann nicht als Davididen angesehen und ausgegeben habe. Jos. würde ebenso über den Mann der Maria geurteilt haben.

[86]) bell. I § 204; II, 56; ant. XIV, 159. 167; XVII, 271. Über die Lehre des Judas und seines Genossen, des Pharisäers Saddok, wodurch sie, als eine besondere Partei, vom Pharisäismus ausschieden, wenig mehr bell. II, § 118. 433, ausführlicher ant. XVIII, 1 besonders § 4. 9. 23. Über die davidische Herkunft der Familie cf Bd I[4], 97 A 86 und Bd III[3.4], 127, dort

Nachkommen, die bis nach der Zerstörung Jerus.'s ähnliches angestrebt haben, nicht wesentlich anders. Aber die Geschichte dieser Nachkommen und die Bedeutung, die der Name Hiskia in der Geschichte der jüdischen Messiaserwartung behauptet hat, widerlegt dieses oberflächliche Urteil. Von Judas insbesondere gibt uns Jos. selbst Nachrichten genug, aus denen hervorgeht, daß dieser vor allem religiöse Beweggründe für sein Auftreten geltend machte und für solche die Galiläer zu begeistern verstand. Im Bunde mit einem Pharisäer Saddok wußte er durch zündende Reden dem Volk es schimpflich zu machen, daß sie sich durch Steuerzahlung an die Römer zu Knechten von Menschen anstatt Gottes des Herrn machen würden, anstatt zu den Waffen zu greifen und unter seiner Führung für die Freiheit zu kämpfen. Wenn Judas nach Anerkennung als König strebte, so bedeutete dies nicht Bestellung eines besseren menschlichen Herren anstatt des Königs Herodes oder des Kaisers Augustus, sondern Aufrichtung der ausschließlichen Herrschaft Gottes durch Judas als seinen Gesalbten. Er war trotz seiner kaum zweifelhaften Zugehörigkeit zum „Hause Davids" ein falscher Messias nach dem kurzen Urteil Jesu (Jo 10, 8) sogut wie dem der echten Pharisäer (s. A 86). Dem Wortlaut nach ist dieses von dem wortreichen Gerede des Jos. über den „gewaltigen Sophisten" und „Sektenstifter" kaum zu unterscheiden. Aber dem großen Gedanken, der vor und nach der Zeit Jesu, in dem er Fleisch und Blut angenommen hat, mehr als einen Gewaltmenschen beseelte, hat Jos. den Kern ausgeschnitten.

Es bleibt noch die Frage, ob in bezug auf den Aufstand des Judas zwischen Lc und Jos. ein literarischer Zusammenhang besteht [87]). Wer aus der Untersuchung der Angaben der AG über die Person ihres Vf's und der davon unabhängigen altkirchlichen Überlieferung die Überzeugung gewonnen hat, daß Lc um das J. 40,

---

auch A 12 über Simon Barkochba. Dem Urteil Jesu über alle seine Vorgänger in dem Anspruch auf die Königswürde in Israel, welches nicht zum wenigsten Leute wie Judas den Galiläer traf (Jo 10, 8 s. Bd IV[5·6], 454f.), konnten die Pharisäer, vor denen es ausgesprochen war (Jo 9, 40f.), schwerlich widersprechen. Von der Macht, welche die Messiasidee um jene Zeit bei den Pharisäern und durch diese selbst auf die Hofkreise um Herodes d. Gr. ausübte, gibt abgesehen vom NT eine besonders lebhafte Vorstellung jene, allerdings einiger Zurechtstellung bedürftige Erzählung bei Jos. ant. XVII, 2, 4 § 41—45 von dem Eunuchen Bagoas, welchem Pharisäer unter Berufung auf die prophetische Weissagung eingeredet hatten, daß an ihm die Verheißung Jes. 56, 3—5 wunderbar sich erfüllen und er zu dem verheißenen König der Zukunft die Stellung eines Vaters und Wohltäters bekommen werde, wie sie Joseph nach Gen 45, 8 cf 41, 40—45 zu Pharao einnahm.

[87]) Cf Bd III[3·4], 121—135. 737—744. 750—754; ferner die Abh. über „Das dritte Buch des Lc" N. kirchl. Ztschr. 1917 S. 373—395, besonders die chronologische Übersicht S. 393f.; endlich auch Forsch IX, 236ff. und hier unten zu c. 12 der AG.

also zu der Zeit, da Jos. ein 3jähriges Kind war, ein erwachsenes Mitglied der Christengemeinde zu Antiochien gewesen ist und um 75—80 die erste Ausgabe seines zweiten Buches dem Theophilus zugeschickt hat, weiß damit auch, daß er die im J. 93/94 herausgegebene jüdische Archäologie vorher nicht gelesen hatte. Es könnte sich nur noch darum handeln, ob ihm die um 75—79 in griechischer Bearbeitung erschienene Geschichte des jüdischen Krieges damals bekannt war, was jedoch gleichfalls, auch schon chronologisch angesehen, wenig wahrscheinlich ist. Ist aber, wie mir scheint, Forsch IX, 236 ff. bewiesen worden, daß vielmehr Jos. sich von der Darstellung des Lc in AG 12 und zwar von der Urausgabe der AG beeinflußt zeigt, so ist damit die Frage überhaupt im gleichen Sinne entschieden. Dies scheint auch die Vergleichung der Angaben des Jos. über Judas und die Schätzung des Quirinius mit denen des Lc zu bestätigen. Während Jos. im jüd. Krieg von Quirinius überall so redet, als ob dessen Aufgabe auf Palästina beschränkt gewesen sei, dehnt er sie in der Archäologie auf die Provinz Syrien aus, ohne doch geradezu zu sagen, daß Quirinius Statthalter von Syrien gewesen sei. Aus Jos. ist also Lc 2, 2 nicht geschöpft. Eher könnte Jos. unter dem Einfluß von Lc 2, 2 seine anfängliche, recht unklare Anschauung inzwischen umgestaltet haben, ohne doch seinen früheren Irrtum offen zu korrigieren. Auch sonst berührt er sich in der Archäologie recht auffällig mit Stellen des 3. Ev's, wo jede Nachahmung seiner Erzählung seitens des Lc ausgeschlossen ist [88]). Unter den vorhin (A 84) zusammengestellten Aussagen des Jos. über die Anhänger des Judas enthalten die im jüd. Krieg vorliegenden nichts, was Entlehnung des einen Schriftstellers vom anderen anzunehmen berechtigt. Dagegen befremdet ant. XX, 5, 2 § 102 der Ausdruck *Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου . . . τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος Κυρινίου τῆς Ἰουδαίας τιμητεύοντος* im Vergleich mit AG 5, 37 *ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν* (+ *πολὺν A*) *ὀπίσω αὐτοῦ.* Während Jos. sonst, wo er von Quirinius und Judas redet, die Bevölkerung Galiläas oder ganz Palästinas mit *τὸ ἔθνος* bezeichnet (ant. XVIII § 1. 4. 6. 25), ist *λαός* mit oder ohne Artikel in beiden Büchern des Lc regelmäßige Bezeichnung der Bevölkerung eines bestimmten Gebietes, wo es sich um deren Stimmung, Verhalten oder Verhältnis zu den führenden Geistern oder den Machthabern handelt [89]). Über Theudas hat Jos. sich nur einmal geäußert (ant. XX, 5, 1) und ist dadurch der Gefahr entgangen, so wie in bezug auf Judas,

88) Cf auch Jos. vita c. 2 mit Lc 2, 42—50 und ant. XVIII, 5, 2 mit Lc 3, 10—14 und Einl II³, 424 A 7.

89) AG 2, 47; 5, 37 (hier ohne Artikel, in etwas anderem Sinn 15, 14; 8, 10), von Lc etwa 3mal so oft gebraucht wie von Mt, Mr, Jo zusammen.

Joazar und Quirinius ein Opfer seiner Neigung zur Doppeltseherei zu werden. Andrerseits hat sich bereits oben S. 209 f. A 78. 79 gezeigt, daß Jos. auch im Fall des Theudas aus Gründen, die nicht historischer Natur sind, den Charakter des Insurgentenführers als Pseudomessias verdunkelt hat. Daß Lc oder vielmehr die ihm durch Überlieferung zugeflossenene Rede Gamaliels das in wenig Worte gefaßte, aber scharf gezeichnete Bild des Theudas, das sie uns geben, nicht aus Jos. geschöpft hat, sollte keines Beweises bedürfen; ebensowenig aber auch, das Lc und Jos. ein und dieselbe Person im Auge haben. Von Jos. unabhängige Kenntnis auch der Tatsachen beweist ferner die auf ungefähr 400 geschätzte Zahl seiner Anhänger AG 5, 36. Andrerseits kann auch Jos. seinen ins Einzelne gehenden Bericht über den Untergang des Theudas und seines Anhangs weder aus der AG noch aus der Luft geschöpft haben. In dieser Beziehung besteht kein anderer Widerspruch zwischen beiden Berichten, als die um mindestens 50 Jahre von einander abweichende Angabe der Zeit. Während nach Lc der Aufstand des Theudas vor den des Judas und in die Regierungszeit des Herodes fiel, setzt ihn Jos. in die Zeit, da Cuspius Fadus Prokurator von Palästina war, also nach dem J. 44 nach Chr. Es soll kein zu großes Gewicht darauf gelegt werden, daß Jos, zu dieser Zeit ein 5jähriges Kind war, während Lc damals seit mehreren Jahren als christlicher Arzt zu Antiochien in nahen Beziehungen zu den etwa 10 Jahre früher von Palästina übergesiedelten Lehrern der dortigen Gemeinde (AG 13, 1) gestanden haben muß. Verdächtig aber erscheint die Zeitangabe des Jos. auch an und für sich schon durch die Stellung, welche er der Geschichte des Theudas gibt. Sie ist von dem wenigen, was er sonst von der Amtsführung des Fadus berichtet (ant. XX, 1—2, § 1—14), durch die ausführliche Geschichte des Fürstenhauses von Adiabene (c. 2, 1—4, 3 § 15—96), in welcher Fadus mit keiner Silbe wieder erwähnt wird, getrennt, und nachträglich versichert er mit einem auffallenden Nachdruck sowohl am Anfang § 97 wie am Schluß § 99 des kurzen Berichts über Theudas, daß dessen Auftreten „in die Zeiten (*τοὺς χρόνους*) der Prokuratur des Fadus“ falle (so § 99). Das lautet nicht wie ein Ausdruck bestimmten chronologischen Wissens, wie Jos. auch weder den Amtsantritt des Fadus noch den seines Nachfolgers Tiberius Alexander chronologisch genauer bestimmt [90]). Wir erfahren nur, woran ja auch nicht zu zweifeln ist, daß Fadus vom Kaiser Claudius nach dem Tode des älteren Königs Agrippa als Prokurator eingesetzt wurde. Wie aber soll man es erklären, daß Jos. den Bericht über Theudas nicht an die gleichartigen Handlungen des

[90]) Bell. II, § 220; ant. XX § 100. Das Jahresdatum des Amtsantritts des Fadus kennen wir durch den Brief des Claudius ant. XX § 14.

Fadus (§ 2—5) oder an das entfernt damit zusammenhängende kaiserliche Schreiben (§ 10—14) anschließt, sondern statt dessen die lange Episode über Helena und Izates zwischeneinschiebt? Der Bericht über Theudas ist ein in der ursprünglichen Anlage der Erzählung nicht vorgesehener Nachtrag. Der Verdacht, daß Jos. hier nicht auf grund zuverlässiger chronologischer Überlieferung redet, wird gerade durch die geflissentliche Art erregt, wie er seine chronologische Behauptung vorträgt. Daß ihm die AG die Anregung zu diesem übel angebrachten Einschiebsel gegeben hat, wird bestätigt, wenn es seine Richtigkeit damit hat, daß er kurz vorher (ant. XIX, § 343—350) unter dem Einfluß von AG 12, 19—23 über den Tod des älteren Agrippa berichtet hat (Forsch IX, 236ff.). Daß er die chronologischen Andeutungen in AG 5, 36f. nicht berücksichtigt hat, ist in Anbetracht seiner Selbstwidersprüche, Irrtümer und Unklarheiten in bezug Judas, Joazar und Quirinius nicht einmal verwunderlich.

Kehren wir von dieser unvermeidlichen Kritik des Jos. zur Rede Gamaliels zurück. Die im ersten Teil derselben v. 35—37 enthaltenen geschichtlichen Erinnerungen sollten zeigen, daß die vorübergehende Begeisterung des Volkes für den von den Ap. durch Wort und Tat bezeugten angeblichen Messias Jesus keine so große Gefahr für die bestehende Rechtsordnung und Obrigkeit bedeute, wie die Hohenpriester meinten (v. 28). Die Wahl der Beispiele zeigt auch deutlich genug, daß Gam. ein baldiges Ende der christlichen Bewegung mindestens als wahrscheinlich ansieht. Weniger geeignet waren diese Beispiele, die Warnung vor Gewaltmaßregeln gegen die Ap. (v. 33. 35) zu begründen. Denn gerade durch Schwert und Henkerbeil waren ja die Aufstände des Theudas und des Judas niedergeschlagen worden. Der zweite Teil der Rede v. 38—39 wiederholt jene Warnung und begründet sie, stellt aber auch den Gegenstand der Verhandlung unter einen neuen Gesichtspunkt. Auch hier wieder bietet *A* eine erheblich ausführlichere Darstellung als *B*. Mit den nur in *A* enthaltenen Überschüssen, die ich in Klammern beisetze, verläuft der Schluß der Rede etwa so: „Und für jetzt (meine Brüder) sage ich euch: steht ab von diesen Menschen und laßt sie gehen [91]) (ohne eure Hände mit Blut zu beflecken) [92]); denn wenn dieses Vorhaben [93])

---

[91]) *A* *ἐάσατε* ist nicht wesentlich verschieden von *B* *ἄφετε*, denn auch letzteres ist hier nicht = *ἀπολύετε* (v. 40 a. E.), sondern „laßt sie gewähren, laßt sie weiter so wie bisher ihre Absicht ausführen“ cf Lc 6, 42; 8, 51; 9, 60.

[92]) *A* *μὴ μιάναντες τὰς χεῖρας ὑμῶν*, nur E *μολύνοντες* (Rückübersetzung aus *coinquinantes*, die anderen Lat. *maculantes*). Die Blutschuld haftet an den Händen der Mörder wie jede sündige Tat an den Händen des Sünders cf Jes 1, 15; Mt 27, 24; AG 20, 26.

[93]) Cf Lc 23, 51 *τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν*. In solcher Ver-

oder dieses Werk von Menschen herrührt, wird es aufgelöst werden; wenn es aber von Gott herrührt, werdet ihr sie[94]) nicht auflösen können (weder ihr noch Könige noch Tyrannen. Enthaltet euch also von diesen Menschen), damit ihr nicht etwa gar[95]) als Streiter gegen Gott erfunden werdet." Die starke Verkürzung des Textes in *B* nötigt, wie jeder sieht, anzunehmen, daß alles von *ὅτι ἐὰν ᾖ* bis *καταλύσαι αὐτούς* eine Parenthese bildet, oder anzuerkennen, was dasselbe bedeutet, daß der Satz *μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε* ein hartes Anakoluth ist. Auch hier wieder zeigt sich, daß das in *A* verwendete Sprachgut echt lucanisch ist, und daß die Verkürzung in *B* der Lebendigkeit der Darstellung und der Durchsichtigkeit der Schreibweise Abbruch getan, die Gedanken aber völlig unverändert gelassen hat. Während der erste Teil der Rede so verstanden werden konnte, als ob Gam. in der Verurteilung der christlichen Bewegung mit den Hohepriestern einig sei und nur in der bestimmten Erwartung, daß sie von selbst sich im Sande verlaufen werde, als der klügere Politiker vor unnötiger Aufregung und voreiligem Handeln warnen wolle, zeigt sich nun, daß der Pharisäer vielmehr in seinem Urteil über den religiösen Charakter dieser Bewegung noch unentschieden ist. Beides erklärt er für gleich möglich, daß sie ein bloß menschliches Unternehmen sei, welches nach einiger Zeit hinfällig werde, oder daß sie von Gott gewirkt sei und daher mit unwiderstehlicher Gewalt sich durchsetzen werde. Ehe dies aber durch die weitere Entwicklung sich herausgestellt habe, die Ap. mit dem Tode zu bestrafen, erklärt er, besonders deutlich nach *A* (s. A 92), für eine Versündigung, nicht geringer als ein gemeiner Mord. Aber auch jede fernere Anwendung von Gewaltmaßregeln zur Unterdrückung der von Jesus ausgegangenen, sichtlich noch im Aufstieg begriffenen Bewegung erklärt er für ein ebenso frevelhaftes wie aussichtsloses Unternehmen. Dieses zweiteilige, aber auch zweischneidige, von aufrichtiger, wenn gleich pharisäerischer Frömmigkeit eingegebene Urteil wird schwerlich von den sadducäischen Hohenpriestern gebilligt worden sein; nur die Warnung vor einem sofortigen Justizmord haben sie sich gesagt sein lassen.

---

bindung heißt aber *βουλή* nicht Ratschlag, sondern Absicht, Plan, am besten Vorhaben, wie auch bei Goethe gelegentlich „von seinen Taten und Vorhaben", cf AG 19, 1; 27, 42 (kaum zu unterscheiden von *βούλημα* 27, 43); 1 Kr 4, 5.

[94]) Statt *αὐτούς*, was eine zulässige Konstruktion nach dem Sinn ist, ist *αὐτό* (C*HP...) unnötige Korrektur. Andere (58, 137) haben *αὐτό* v. 38 hinter *καταλυθήσεται* zugesetzt. Vielleicht hätte nach lt[1] (Forsch IX, 49) als Text von *A* gegeben werden können (v. 38[b]. 39[a]) *ἐὰν ᾖ ἡ ἐξουσία αὕτη ἐξ ἀνθρωπίνης βουλῆς, ἡ δύναμις αὐτῆς καταλυθήσεται· εἰ δὲ ἡ ἐξουσία αὕτη ἐκ θεοῦ βουλῆς ἐστιν, οὐ δυνήσεσθε κτλ.* Cf. 3, 12 *A*; 4,7.

[95]) Das *καί* hinter *μήποτε* ist für *B* glänzend, aber auch für *A* ausreichend bezeugt. Übrigens cf 23, 9 *A*.

Wenn aber das Synedrium sich diesmal nicht, wie bei der früheren Verhandlung 4, 17—21, mit einem scharfen Verweis, strengem Verbot und Strafandrohung begnügen, sondern das wiederholte Verbot der Predigt durch den sofortigen Vollzug der peinlichen und schimpflichen Strafe der Geißelung [96]) an sämtlichen Ap. einschärfen (v. 40), so war dies doch ein sehr entschiedener Versuch, die Predigt von dem Messias Jesus und damit die ganze dadurch hervorgerufene Bewegung des Volkes gewaltsam zu unterdrücken. Auch davon aber hatte Gam. abgeraten und hatte für den Fall, daß diese messianische Bewegung wider Erwarten sich dennoch als eine von Gott gewollte und gewirkte erweisen sollte, jedes derartige Verfahren gegen sie im voraus als ein Ankämpfen gegen Gott verurteilt. Immerhin konnte Gam. sich mit dem, was er erreicht hatte, zufrieden geben. Die Ap. verließen den Gerichtssal sogar voller Freude darüber, daß sie gewürdigt worden waren, für den Namen, dessen Verkündigung ihnen untersagt worden war [97]), eine nach der Welt Urteil entehrende Strafe zu erdulden (v. 41), und fuhren in der nächsten Folgezeit fort wie bisher [98]) sowohl auf dem

[96]) *δέρειν* ist an sich weiterer Bedeutung, von der Geißelung in den Synagogen Mr 13, 9; AG 22, 19, aber auch von den Stockschlägen der Liktoren (*ῥαβδοῦχοι*) in Philippi = *ῥαβδίζειν* AG 16, 22. 35. 37, welches letztere 2 Kr 11, 24f. einen Gegensatz bildet zu den 39 Geißelhieben, welche Pl 5mal von jüdischen Gerichten zuerkannt bekam. Ebenso *μαστιγοῦν* von Strafen in den Synagogen Mt 10, 17; 23, 34, aber auch von Schlägen mit einem Rohr durch Heiden Lc 18, 32f.; Jo 19, 1 cf Mt 27, 30, was Lc 22, 64 wiederum *δέρειν* heißt. Gelegentlich wird die Geißelung (*μαστίζειν*) auch von dem römischen Kommandanten in Jerus. als Folterung (*μάστιξιν ἀνετάζειν*) angeordnet AG 22, 24f. Die jüdischen Gerichte pflegten statt der Deut. 25, 3 als Höchstmaß genannten 40 Geißelhiebe (so z. B. Makkoth I = Sanhedrin XII, 1, 3), vermöge eigentümlicher Versabteilung und Auslegung dieser Stelle nur auf 39 zu erkennen (Makk. III = Sanh. XIV), 10 cf 2 Kr 11, 24; Jos. ant. IV § 238. Die umständliche Beschreibung des Verfahrens folgt Makk. III von § 11 bis zum Schluß des Traktats. Die Geißelung galt als höchste Strafe vor der Ausrottung Makk. III, 15 cf auch Sanh. IX, 5, d. h. der in 4facher Form vollstreckten Todesstrafe Sanh. VI, 1—VII, 3.

[97]) Sicher ist es nicht, aber doch der Schwierigkeit wegen wahrscheinlich, daß *A* v. 41 ebenso wie in *B* *τοῦ ὀνόματος* ohne *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* ursprünglich ist, hier aber nicht zu erklären wie *τὸ ὄνομα τοῦτο* 4, 17; 5, 28 (s. oben S. 173), sondern ähnlich wie הַשֵּׁם bei den Juden. Cf Ign. Eph. 3, 1; 7, 1; Philad. 10, 1, auch den Gebrauch von *ὄνομα* = Person AG 1, 15; Ap. 3, 4; 11, 13; Ignat. Rom. 10, 1; Smyrn. 13, 2 andrerseits auch Phil. 2, 9.

[98]) Cf 2, 42. 46; 3, 11; 4, 2. 31. 33; 5, 12—16. 21. Obwohl *διδάσκειν* mit und ohne *τὸν λαόν* (4, 2; 5, 21) auch von der an das noch außerhalb der Gemeinde stehende Volk gerichteten Missionspredigt gebraucht wird, welche 5, 42 zum erstenmal in der AG *εὐαγγελίζεσθαι* genannt wird (4, 2 *καταγγέλλειν*), so ist doch unter *διδάσκειν* hier, wo es neben dem *εὐαγγελίζεσθαι* steht, ebenso wie unter *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* 2, 42 die innergemeindliche Unterweisung zu verstehen. Diesem Unterschied entspricht im großen und ganzen auch der Unterschied von *ἐν τῷ ἱερῷ* und *κατ᾽ οἶκον* cf 2, 46, wenn

Tempelplatz als in den ihnen zur Verfügung stehenden Wohnhäusern Tag für Tag die Gläubigen zu unterrichten und die noch außerhalb der Gemeinde Stehenden durch die „Predigt des Ev's von dem Herrn Jesus als dem Messias" zum Glauben zu führen (v. 42). Diese Bewegungsfreiheit, welche die Ap. und die Urgemeinde noch für eine kurze Weile genießen sollten, verdanken sie dem guten Rat und dem Ansehn Gam.'s. Kein Wunder daher, daß er bei den Christen, besonders denen von jüdischer Herkunft in dankbarem Gedächtnis fortlebte, und daß die dichtende Sage aus dem von Lc in scharfen Umrissen gezeichneten Charakterbild des besonnenen und in seiner Art frommen Rabban Gamaliel ein mehrfach übermaltes Heiligenbild gemacht hat. Äußerlich machte die Legende aus ihm einen „Fürsten des Volkes", wie es annähernd doch erst sein Enkel Gam. II und die späteren jüdischen Patriarchen aus demselben Hause waren, zugleich aber auch zu einem heimlichen Jünger Jesu, der im Einverständnis mit der christlichen Gemeinde an den Sitzungen des Synedriums und an Disputationen zwischen Juden und Christen auf dem Tempelberg als ein Anwalt des Christentums in der Maske eines pharisäischen Gesetzeslehrers teilnahm. So nach der von Rufinus um 410 übersetzten, aber gerade in dem betreffenden Abschnitt aus einer alten judenchristlichen Quelle des 2. Jahrhunderts schöpfenden Recension des Clemensromanes[99]). Die

---

auch im Anschluß an die Gebetsstunden im Tempel zuweilen Versammlungen der Gemeinde in der Halle Salomos stattfanden 5, 13. Cf übrigens S. 188. 192. In v. 24 a. E. darf für *A τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* als gesichert gelten, während *B* meist ohne *κύριον,* vielfach mit *Χριστὸν Ἰησοῦν* überliefert ist.

[99]) Eine gründliche Erörterung über die Entwicklung dieser Sage kann hier nicht gegeben werden. Einige Bemerkungen dürften doch am Platze sein. Für die älteste Gestalt halte ich die Darstellung in Clem. recogn. I, 65—71, die einer sehr alten Schrift, wahrscheinlich den *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου,* entlehnt ist (Epiph. haer. 30, 16 cf recogn. I, 53 (oder 55)—71 vorher I, 44 bereits angekündigt). Dem Alter nach folgt die syrische sogenannte „Lehre des Addai", nach welcher (The doctr. of Addai ed. Phillips, syr. Teil p. 3 med.) Hannan, der Überbringer eines Briefs König Abgar's an Jesus, diesen „im Hause Gamaliels des Fürsten der Juden" antrifft; p. 4 med. wird Gam. „Fürst (oder Oberster) der Priester der Juden" genannt. Von größtem Einfluß auf die Entwicklung der Sage wurde der Brief des Presbyters Lucianus von Jerusalem an die gesamte Christenheit auf Erden über die Auffindung der Grabstätte und Reliquien des Stephanus, deren verschiedenen Gestalten meines Wissens noch keine befriedigende Untersuchung zu teil geworden ist. Die beiden lat. Recensionen (lat[1], lat[2]), von den Benediktinern in ihrer Ausgabe der WW. Augustins in parallelen Columnen gedruckt, (von mir nur in der Edit. Veneta tertia, Bassani 1797 tom. XVII col. 2191—2202 gelesen), weichen namentlich in den Namen und deren Deutung, aber auch in bezug auf den Hergang ziemlich stark von einander ab. Zur Herstellung eines glaubwürdigen Textes können die dort am Rande mitgeteilten Varianten dienen; ebenso auch die von Papadopoulos-Kerameus im 5. Band seiner *Ἀνάλεκτα* (Petersburg 1899 p. 28—53) herausgegebene

syrische Legende von der Gründung der Kirche von Edessa läßt schon Jesus mit Gam. in vertrautem Verkehr stehen und in dessen Hause Besuche empfangen. Es bringt uns daher nichts Neues, wenn in einem angeblich von Irenäus verfaßten, syrisch erhaltenen Verzeichnis der 70 Jünger, welches mit Adar (d. h. Addai), dem Stifter der Kirche von Edessa beginnt, Gam. den Schluß macht (Stud. Sinait I ed. A. Sm. Lewis p. 8—10). Einen gewaltigen Aufschwung nahm die Verehrung Gam.'s in der abendländischen wie in der griechischen Kirche durch die im Winter 415/416 von einem Presbyter Lucianus nahe bei Jerus. verfaßten Schrift über die Wiederentdeckung des Grabes und der Gebeine

griech. Kompilation (graec.) aus einer teilweise sehr freien Paraphrase von AG 6, 8—8, 2, einer ebensolchen Wiedergabe von Lucian's Bericht, worin dieser p. 30, 17 zuerst in dritter Person eingeführt wird, gleich darauf aber p. 30, 26; 34, 4 etc. in erster Person als Erzähler auftritt, und endlich einem äußerst phantastischen Bericht von einer Translation der Reliquien von Jerus. nach Konstantinopel p. 40, 20—53, 13. Die erste Erscheinung Gam.'s erlebte Lucian (nach graec., lat[1]) am Freitag d. 3. December 415 (coss. Honorio X et Theodosio jun. VI), die zweite und dritte an den beiden nächstfolgenden Freitagen, also am 10. und 17. December, und die Überführung der Gebeine des Stephanus in die Zionskirche erfolgte am 27. December desselben Jahres. Der letztere Datum fehlt im lat[2] und ist in einer dem abschließenden Amen hinzugefügten Nachschrift durch das mit dem Inhalt der Erzählung unverträgliche Datum „3. August" ersetzt, was ich wahrscheinlich auf die Ankunft der Reliquien an dem Ort bezieht, wo diese Recension (lat[2]) entstanden ist. In graec ist das Datum der Deposition in der Zionskirche verdrängt durch die schon erwähnte Episode (§ 9 p. 40 ff.), welche den Leser um etwa ein Jahrh. zurückversetzt in die Tage Kaiser Konstantins und des Patriarchen Metrophanes von Konstantinopel, wozu ungenauer Weise auch noch Cyrillus von Jerus. als gleichzeitig hinzugefügt wird, alles in vollem Widerspruch mit den auch in graec. § 4 p. 31, 14 beibehaltenen Datum für die Visionen Lucians. Um so sicherer sind die letzteren. Sie werden erstens dadurch als historisch richtig bestätigt, daß im J. 415 in der Tat der 3., 10. und 17. December auf Freitage gefallen sind, wovon man sich ohne Mühe aus bekannten Hilfsmitteln, wie Doliarius Zweitausendjähriger Kalendertafel überzeugen kann. Zweitens durch Gennadius v. ill. 40, wonach der Spanier Orosius bei seiner Rückkehr aus Palästina (wohin ihn Augustin mit seiner epist. 116, 2 Goldbacher p. 547 an Hieronymus geschickt hatte) als Erster kürzlich aufgefundene Reliquien des Steph. ins Abendland gebracht hat, selbstverständlich zugleich mit der Schrift Lucians, welche als Begleitschreiben den Reliquien beigegeben war cf Gennadius l. l. c. 47. Die Hinreise des Orosius nach Palästina und Augustins epist. 166 fallen aber in das Frühjahr 415. Der Synode zu Jerus. im Juli 415 hat Orosius beigewohnt und ist im Frühjahr 416 bei Augustin wieder eingetroffen cf G. Grützmacher, Hieronymus I, 93; III, 267. 272. Drittens erwähnt Lucian (lat.[1] § 8) von den 14 an der Synode zu Diospolis = Lydda (December 415) beteiligten Bischöfen drei Bischöfe mit ihren richtigen Namen (in lat.[1] verschrieben, aber richtig geschrieben graec. § 9 und bei August. c. Julianum Pelag. I § 14) als Teilhaber an der feierlichen Deposition in der Zionskirche am 27. December 415. Bei jüngeren Byzantinern wie Eustratius um 590 (s. Photius bibl. cod. 171) und dem Chronisten Theophanes ed. bonn. 133 um 815, findet man in bezug auf Gamaliel nur Wiederholungen aus Lucian

des Protomartys Stephanus, welche Orosius nach einem längeren Aufenthalt in der Umgebung des alten Hieronymus in Bethlehem im Frühjahr 416 seinem Lehrer Augustinus nach Hippo mitbrachte. Lucians Schrift ist eine wunderbare Mischung von Dichtung und Wirklichkeit. Mag sie an einige, vielleicht schon ziemlich alte Lokaltraditionen und Ortsnamen anknüpfen, so gründet sie sich doch im übrigen nur auf angebliche Visionen, in welchen Lucianus Gam. gesehen, von demselben mancherlei aus seinem Leben erfahren und Anweisung zur Auffindung der Grabstätte des Stephanus empfangen haben will. Darnach ist Gam. mit seinem jüngeren Sohn Abib und seinem Vetter Nikodemus schon vor dem Tode des Stephanus von den Ap. getauft worden, hat es aber besser wie Nikodemus verstanden, dies geheim zu halten und bei den Juden in hohem Ansehen zu bleiben. Als Stephanus starb, hat er eine Anzahl von Christen bewogen, ihn 40 Tage lang zu beklagen und alsdann auf seinem eigenen Landgut bei Jerus. in dem Grabmal, das er dort für sich und seine Familie hatte herstellen lassen (AG 8, 2), beizusetzen. Ebendort hat er später den Nikodemus bestattet, den die Juden in den Bann getan und aus der Stadt ausgewiesen hatten, so daß Gam. ihm auf seinem Landgut jahrelang eine Zufluchtsstätte und Unterhalt hatte gewähren müssen. Nachdem er auch noch seinen früh verstorbenen Sohn Abib ebendort bestattet hat, fand auch Gam. selbst in dieser Gruft und zwar in demselben Sarge wie sein Sohn seine letzte Ruhe. Nachdem die anfänglichen Zweifel Lucians an der Glaubwürdigkeit dieser Enthüllungen durch wiederholte Visionen und zuletzt durch die an der bezeichneten Stelle gemachten Entdeckungen überwunden waren, fanden sie auch alsbald Glauben bei dem bekannten Bischof Johannes von Jerus. und zwei mit diesem von der Synode in dem nahen Diospolis herübergekommenen Bischöfen. Die Gebeine des Stephanus, welche nach Öffnung seines Sarges sofort wundertätig wirkten, wurden in dem wieder verschlossenen Sarge in der alten Zionskirche, an welcher Stephanus einst als Archidiakonus gedient hatte, beigesetzt. Ein Teil derselben aber wurde, soweit man aus dem nicht ganz klaren und mannigfaltig überlieferten Text entnehmen kann[100]), mit Staub und Erde vermischt zurückbehalten und von Lucian zugleich mit seinem Brief an verschiedene auswärtige Kirchen verschickt und verteilt. Als das Wunderbarste an dieser Geschichte erscheint mir, daß auch nur Augustinus ihr vollen Glauben schenkte. Lucians Brief wurde alsbald ins Lateinische übersetzt, und in sehr kurzer Zeit wurden wie in Hippo, so in den umliegenden Diöcesen und weit über die Grenzen der Provinz hinaus solche Reliquien des Stephanus ver-

[100]) So lat¹ § 8 extr. u. § 9 in., arg verstümmelt lat², durch die mehrerwähnte Episode in graec. ausgeschlossen.

ehrt, auch besondere Altäre errichtet und Gedächtniskapellen gebaut. Augustin wurde nicht müde, in Predigten, Briefen und gelehrten Werken ihre Echtheit und die Wahrheit von Lucians Bericht über ihre Entdeckung zu bezeugen und die Wunderheilungen, die aller Orten von ihnen ausgingen, zu preisen[101]).

Alle diese Träumereien zerrinnen vor dem am Text AG 5, 34—40 haftenden Blick des Auslegers und dem Urteil des bescheidensten Historikers, welcher die Fortentwicklung von der Rede Gam.'s in der Gerichtsverhandlung gegen die Ap. zu der Stellungnahme seiner Partei und seines Schülers Saul gegen Stephanus (AG 6, 12; 7, 58—8, 1) im Auge behält. Gam. war ohne Frage ein verständiger und im Vergleich mit der sadducäischen Aristokratie billig denkender Mann; war aber weit entfernt von der Toleranz, welche Nathan der Weise durch die Parabel von den drei Ringen gepredigt hat.

10. Die Stiftung eines ersten Gemeindeamtes c. 6, 1—7.

Die schimpfliche Bestrafung, welche die Ap. vor ihrer Freilassung erleiden mußten, schloß in sich die Androhung einer um so härteren Strafe[1]) für jeden zukünftigen Fall einer neuen Erregung der Volksmasse durch ihre von Wundertaten begleitete Predigt. Aber die gleichzeitig nach dem Antrag Gamaliels beschlossene zeitweilige Duldung der ev Predigt hat doch eine sofortige und beträchtliche Vermehrung der Seelenzahl der Gemeinde zur Folge gehabt[2]). Erwägt man, daß seit 4, 4, wo die Zahl der männlichen Gemeindeglieder allein auf 5000 geschätzt wird, 5, 14 der Beitritt ganzer Massen von Männern und Weibern aus Jerus. und außerdem 5, 16 von einem Zusammenströmen Heilung

[101]) August. serm 318—324, besonders 318, 1 ed. Bass. VII^{b} (= VIII), 1271; epist. 212; de civit. XXII, 8, 10—21.

[1]) Da das Synedrium schon bei dem ersten Verhör nur aus Furcht vor der Volksstimmung auf jede Bestrafung verzichtet hatte (4. 21), konnte es in einem dritten Fall von gefährlicher Volksbewegung kaum anders als ein Todesurteil fällen und die durch die traditionelle Gesetzesauslegung nach zweimaliger Geißelung vorgeschriebene Hinrichtung vollziehen lassen s. oben S. 219 A 96 a. E.

[2]) Im Vergleich mit *ἐν ταῖς ἡμ. ἐκείναις* (AG 2, 18; 7, 41; 9, 37; Lc 2, 1; 5, 35; 9, 36) bedeutet *ἐν ταῖς ἡμ. ταύταις* (AG 11, 27; 21, 15; Lc 23, 7; 24, 18 cf 1, 24) überall eine engere zeitliche Zusammengehörigkeit und unterscheidet sich von *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν* AG 12. 1; 19, 23 cf Lc 13, 1 nur dadurch, daß es nicht wie dieses ein Einzelereignis, sondern einen Zustand oder ein andauerndes Geschehen zeitlich zu bestimmen pflegt, hier das von Tag zu Tag sich steigernde Wachstum der Gemeinde und Murren der Hellenisten — Intrans. *πληθύνειν* st. *πληθύνεσθαι* (AG 6, 7; 7, 17; 9, 31; 12, 24) im NT nur hier und in LXX äußerst selten (1 Sam 7, 2; Sir 23, 3, jedoch nicht ohne v. l.), aber klassisch.

suchender und findender Leute aus den umliegenden Ortschaften berichtet ist, so wird man die nach 6, 1 und sofort wieder 6, 7 nunmehr erst recht anwachsende Gesamtzahl der Gemeindeglieder beiderlei Geschlechts und auch jugendlichen Alters, die vor der ersten blutigen Verfolgung erreicht worden ist, auf mindestens 20—25000 schätzen müssen. Von dem familienhaften Gepräge der ehedem um Jesus gescharten Jüngerschaft zeigte die Urgemeinde kaum noch eine Spur, nur etwa jene häuslichen Versammlungen, die auch jetzt noch den Bedürfnissen gottesdienstlicher Erbauung und religiöser Unterweisung dienten (5, 42), erinnern noch daran. Es war eine großstädtische Ortsgemeinde entstanden, deren Leitung in jeder Beziehung in den Händen der Ap. lag. Dies war aber nicht die eigentliche und lebenslängliche Aufgabe der Ap. Die Hauptaufgabe, welche Jesus den 12 Männern zuwies, als er sie aus seiner nach hunderten zählenden Jüngerschaft zu besonderem Dienst aussonderte, hat er durch den Namen *ἀπόστολοι* ausgedrückt, den er ihnen bei dieser Gelegenheit gab (Lc 6, 13; Mr 3, 14—16; AG 1, 2. 25). Eben damit hat er sie berufen, von Ort zu Ort das Ev vom Reiche Gottes zu predigen und dadurch dieses Reich auszubreiten. Er hat auch von Anfang an keinen Zweifel darüber gelassen, daß das Reich, dessen grundlegender Prediger und König er selbst ist, durch die Predigt der Ap. über die ganze Erde ausgebreitet werden solle. Dazu gehörte, wie noch heute zu der Berufspflicht jedes Missionars, selbstverständlich auch die fortgesetzte Unterweisung der Neubekehrten und noch Unreifen, womit ein längeres Verweilen an den einzelnen Stationen ihrer Missionsarbeit, ein stufenweises Fortschreiten von Stadt zu Stadt, von Volk zu Volk gegeben war (AG 1, 8). Außerdem aber hat Jesus den Zwölfen — und das unterscheidet sie von den „Evangelisten", den Aposteln im weiteren Sinn des Wortes [3]) — in mannigfaltigen Formen noch eine zweite Aufgabe gestellt und Vollmacht erteilt: das ist die Leitung der durch das Ev gesammelten Gesamtgemeinde, der Kirche und die damit naturgemäß verbundene Befugnis, Anordnungen für das sittliche und gesellschaftlichen Leben der gesamten Christenheit oder einzelner Gruppen derselben zu treffen und zwar mit dem Anspruch, daß solche befolgt

---

[3]) *εὐαγγελιστής* AG 21, 8; 2 Tm 4, 5; *ἀπόστολοι, προφῆται, εὐαγγελισταί* Eph 4, 11; cf auch 1 Kr 12, 28 *πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον, προφήτας, τρίτον διδασκάλους,* ferner Eus. h. e. III, 37, 2—3 und Titel des ganzen Kapitels: *περὶ τῶν εἰσέτι τότε διαπρεπόντων εὐαγγελιστῶν.* Für den weiteren, die Evangelisten einschließenden Sinn von *ἀπόστολος* cf AG 14, 4. 14 (cf 1 Kr 9, 5, ob auch 15, 7[2]? cf 9, 12. 15), von verdächtigen Wanderlehrern *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2 Kr 11, 5; 12, 11 = *ψευδαπόστολοι* 2 Kr 11, 13 cf Einl I[3], 218; mit einem gewissen Mißtrauen werden diese „Apostel" auch Didache XI, 3—6 betrachtet. Auch 2 Jo 10; noch deutlicher 3 Joh 5—10 bezieht sich auf solche wandernde Prediger, ohne daß ihnen ein Titel gegeben wird.

werden. Darnach haben die Apostel auch geredet und gehandelt [4]). Hiefür ist es unwesentlich, ob sie sich dabei ausdrücklich auf gebietende Worte Jesu berufen oder dies unterlassen, ebenso in welchen Formen und durch welche Mittel sie die Zustimmung der Gesamtheit herbeizuführen gewußt haben. Gerade die AG bezeugt deutlich, daß in der Kirche des apostolischen Zeitalters sowohl der Unterschied des Amtes der 12 Ap. von allen anderen Ämtern und Diensten in der Christenheit, als auch die Befugnis der Ap., für neu auftauchende Fragen und unvorhergesehene Verhältnisse neue Anordnungen zu treffen, fast allgemein anerkannt war. Ersteres sieht man unter anderem schon an der Ausfüllung der durch die Ausscheidung des Judas entstandenen Lücke durch die Wahl eines 12. Apostels (1, 16—26), letzteres an den Beschlüssen des Apostelkonvents (AG 15, 1—29; 16, 4; 21, 25). Solange die Christenheit, mit Ausnahme weniger etwa in Galiläa zurückgebliebener oder dorthin zurückgekehrter Jünger Jesu, in Jerusalem und dessen näherer Umgebung beisammensaß, und somit die Kirche nur in Form einer übersichtlichen Ortsgemeinde vorhanden war, konnten die Ap. neben fortgesetzter Missionsarbeit an der noch unbekehrten Bevölkerung Jerus.'s auch ihrem Beruf als Leiter und Verwalter des gesamten kirchlichen Lebens genugtun. In den wiederholten Beschreibungen des Gemeindelebens (2, 42—47; 4, 23—5, 11) tritt neben dem Hinweis auf fortgesetzte Unterweisung durch die Ap., auf gemeinsames Gebet und gesellige Zusammenkünfte besonders bedeutsam hervor: die von den wohlhabenderen Gemeindegliedern in großartigem Maßstab geübte Wohltätigkeit und die dadurch ermöglichte, von der Gemeinde geübte Fürsorge für ihre bedürftigen Mitglieder. Es galt die teilweise bedeutenden, diesem Zweck zur Verfügung gestellten Geldmittel in Empfang zu nehmen und zu verwalten, es galt auch das Vorhandensein und

---

[4]) Es kann hier nicht alles wiederholt werden, was in anderen Teilen dieses Kommentars zu diesem Gegenstand ausgeführt wurde. Es sei jedoch verwiesen auf Mt 16, 18f. (ganz anderen Sinnes als Jo 20, 21—23 s. Bd I[4], 538—557; Bd IV[5.6], 678—681); Mt 19, 28 = Lc 22, 30; (nur gestreift wird der Gedanke Mt 20, 41—43 Bd I[4], 631f.) Mt 24, 45f. = Lc 12, 42ff. Auch Jo 10, 9; 21, 15—17; 1 Pt 5, 1—5 muß man auf die Stellung der Ap. als Verwalter und Leiter der Kirche, der Gesamtgemeinde beziehen, solange man sich gegenwärtig hält, daß der Hirt dem Israeliten von jeher ein Bild des für das Wohl seiner Untergebenen in jeder Hinsicht besorgten und wenn es darauf ankommt, sein Leben opfernden Fürsten ist, dessen Gegensatz nicht sowohl der ehrgeizige Lehrer und ungetreue Seelsorger, als der herrschsüchtige und blutdürstige Tyrann bildet s. Bd IV[4], 451—457, 696f. Hierauf beruhen alle echten *διατάξεις τῶν ἀποστόλων*, insbesondere das *διατάσσεσθαι* des Paulus, welches auf dem Bewußtsein beruht, ein ebensogut wie die Zwölf unmittelbar von Jesus berufener Ap. zu sein 1 Kr 7, 17; 11, 17. 34; 16, 1; Tt 1, 5; 1 Th 4, 1—12 cf 1 Kr 4, 17; 7, 12 (im Unterschied von 7, 10. 25; 9, 14), auch 11, 16; 14, 33—37.

das verschiedene Maß der Bedürftigkeit der zu Unterstützenden festzustellen und die Unterstützungen zu verteilen. Als oberste Leiter dieser Armenpflege, als *οἰκονόμοι τῆς ἐκκλησίας* im Sinne Jesu (Lc 12, 42 s. vorhin A 4) werden die Ap. durch den bildlichen Ausdruck *τιθέναι (τὰς τιμὰς) παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων* wiederholt bezeichnet (4, 35. 37; 5, 2). Mögen sie hiebei von anfang an, wie kaum zu bezweifeln ist, die Hilfe älterer Gemeindeglieder als Berater in Personalfragen und die Dienste jüngerer Personen (5, 6. 10) als Boten und Träger in Anspruch genommen haben, so trugen doch die Ap. die ganze Verantwortung für diesen Zweig des Gemeindelebens. Daß diese Arbeit bei dem außerordentlich raschen und starken Wachstum der Gemeinde sich bedeutend vermehren mußte, da von den Tagen Jesu an nur wenige Reiche und viele Arme seinem Ev. zufielen (cf Lc 18, 23 ff.; Mt 13, 22; Jk 2, 5—7) und daß daher auch die Verantwortung für die gerechte Verwaltung der milden Gaben immer schwerer zu tragen war, liegt auf der Hand. Einzelne Fälle von Heuchelei und Untreue auf Seiten der Geber werden sich nicht so bald wiederholt haben, nachdem der erste, welcher vorgekommen, durch ein strenges Gottesurteil gestraft worden war (5, 1—11). Aber auch der opferfreudigste Geber und der gerechteste Verleiher milder Stiftungen ist vor Fehlgriffen nicht sicher und am allerwenigsten vor den Klagen und Anklagen derer, welche meinen, daß bei der Zuteilung öffentlicher Wohltaten zu ihrem Schaden nicht nach Recht und Billigkeit verfahren werde. So geschah es auch in der Urgemeinde (6, 1): „Es entstand ein Murren der Hellenisten gegen die Hebräer, daß in der täglichen Versorgung[5]) ihre Witwen übersehen würden.“ Daß *Ἑλληνισταί*[6]) nicht gleichbedeutend ist mit

[5]) Das nicht näher bestimmte *διακονία* entspricht dem *διακονεῖν τινι* Mt 8, 15; Lc 12, 37; 17, 8 ohne sachliche Näherbestimmung, auch ohne dat. pers. Lc 10, 40 (da ebenso auch *διακονία*); 22, 27; Jo 12, 2 von der Aufwartung bei der Mahlzeit und daher im weiteren Sinn von der Versorgung mit Speise, Trank und sonstigem Lebensunterhalt Mt 4, 11; 25, 44; Lc 8, 3. Bengel übersetzt nicht übel „Bedienung“. Von da aus erklärt sich auch das *διακονεῖν τραπέζαις* v. 2, wobei die Bedeutung von *τράπεζα* als Tafel, an der man speist, zu grunde liegt cf Lc 16, 21; 22, 30; AG 16, 34, im einzelnen Fall aber fraglich bleibt, in wieweit der Ausdruck bildlich oder eigentlich gemeint ist, hier also, ob täglich (*καθημερινῇ* v. 1) in mehreren Häusern (plur. *τραπέζαις* v. 2) Gruppen von Witwen gespeist wurden oder, wie wir etwa sagen, „der Tisch gedeckt“ war, oder ob den Witwen täglich an dazu bestimmten Stellen Nahrungsmittel oder Geldbeträge verabreicht wurden. Letzteres ist schon darum das wahrscheinlichere, weil im anderen Fall doch wohl neben den Witwen auch deren Kinder, die Waisen genannt sein würden wie Deut 26, 12; Jak 1, 27. Sehr fern dagegen liegt der Gedanke an die Bedeutung von *τράπεζα* = Bank Lc 19, 23, *τραπεζίτης* = Bankhalter Mt 25, 27 und die parabolische Bezeichnung der Wohltätigkeit gegen die Armen seitens der Reichen als Ansammlung eines zinstragenden Kapitals Lc 18, 22.

[6]) Das Wort ist bisher noch nicht in der Literatur vor Lc nachge-

Ἕλληνες sei es in nationalem, sei es in religiösem oder auch in einem allgemeineren, beides umfassenden, kulturellen Sinne dieses Wortes, ergibt sich schon daraus, daß in der AG wie im NT diese Unterschiede nur durch *Ἕλληνες* im Gegensatz zu *Ἰουδαῖοι* ausgedrückt werden. Dasselbe folgt aus der unfraglichen Tatsache, daß vor den in c. 8—11 berichteten Ereignissen und Erfahrungen von den Ap. und der Urgemeinde überhaupt den Nichtjuden das Ev nicht gepredigt und die Aufnahme in die Gemeinde nicht gestattet wurde. Nur eine scheinbare Ausnahme von dieser Regel bilden

---

wiesen, der es außer 6, 1 nur noch einmal 9, 29 gebraucht, wo daneben *Ἕλληνας* schwach bezeugt ist, wohingegen 11, 20 *Ἑλληνιστάς* zwar sehr ansehnlich z. B. durch *B* bezeugt, aber sachlich ebenso unmöglich ist, wie *Ἕλληνας* 9, 29. Weder bei Philo und Josephus, noch bei den christlichen Autoren vor den ältesten Auslegern der AG ist es zu finden, auch nicht bei den gelehrten Alexandrinern wie Clemens, Origenes oder Eusebius. Daß die alten Übersetzer „Griechen" dafür setzen (lt[1] lt[2] vg sy[1.2] sah kopt), bestätigt nur, daß das Wort wenig gebräuchlich war und daher auch nicht als Fremdwort in die anderen Sprachen übergegangen war. Ein einheimisches Wort gleichen Sinnes fehlte den Lateinern. *Graecienses*, was Wettstein vorschlug, *Graecanici* und *Graecissantes* hatten wenig verlockendes, und eine umständliche Paraphrase wollte man vermeiden. Auch sy[1] sagt nur „von den Griechen, die Jünger waren". Merkwürdig ist, daß noch Chrys. IX, 111 hom. 14 nur als Vermutung das Richtige vorträgt: *Ἑλληνιστὰς δὲ οἶμαι καλεῖν* (sc. *Λουκᾶν*) *τοὺς ἑλληνιστὶ φθεγγομένους· οὗτοι γὰρ ἑλληνιστὶ ἐφθέγγοιντο, Ἑβραῖοι ὄντες.* Ohne ein *οἶμαι* und dgl. wiederholt er dies IX, 169 hom. 21 zu 9, 29 und fügt hinzu, Lc sage sehr treffend „Hellenisten"; denn die anderen Juden (welche Chrys. hier *οἱ βαθεῖς Ἑβραῖοι* nennt) hätten sich gar nicht mit Pl eingelassen, dagegen die Hellenisten seien im Zorn über die in den Disputationen mit Pl erlittene Niederlage zu Mordplänen fortgeschritten. Das Verkehrteste findet man bei Ischodad p. 19, 11: „Griechische Jünger" (cf sy[1]), sagt er von den Proselyten (גיורא), welche ehedem Jünger des Gesetzes geworden waren, nachher aber von den Ap. den Glauben Christi empfangen hatten." Gegen die Mißdeutung auf griech. Herkunft der Hellenisten entscheidet ebenso die Etymologie wie der Sprachgebrauch. Das von *ἑλληνίζειν* ebenso gebildete *Ἑλληνιστής*, wie *βαπτιστής* von *βαπτίζειν* oder, um ganz alte Beispiele zu nennen, wie *ὑβριστής* von *ὑβρίζειν*, *πολεμιστής* von *πολεμίζειν*, bedeutet von jeher 1) als *intrans.* griechisch reden im Gegensatz zu *βαρβαρίζειν* (Xenoph. anab. VII, 3, 35; Aesch. c. Ctesiph. 54; Lucian. philops. 16) und weiterhin als Griechen sich kleiden, benehmen, denken, 2) wesentlich aber auch das Pass. zu dem *trans.* *ἑλληνίζειν* (dieses verstärkt in *ἀφελληνίζειν* Philo leg. ad Caj. 21 extr., *ἐξελληνίζειν* Phryn. ed. Lobeck p. 379 u. dazu Lobeck p. 380) griechisch machen, von Personen, Sachen, Ländern zunächst in bezug auf die Sprache z. B. Thucyd II, 68, womit aber sofort auch Denkweise und höhere Kultur, zuletzt auch Religion und Kultus gegeben ist. Daher schon in der makkabäischen Epoche von einer *ἀκμὴ ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ* in Jerus. geredet werden konnte 2 Makk 4, 13. Das Schlimmste an der Ausländerei war für die echten Juden die Untreue gegen ihre religiösen Gesetze und Sitten, so daß „griechisch" bei ihnen die Bedeutung von „heidnisch" annahm, wie in der Zeit nach Konstantin wieder bei den Christen. Daher taucht auch wieder der Name *Ἑλληνισταί* auf Philostorg. VII, 1—4; Sozom. VI, 35. Übrigens auch m. Einl. I[3] S. 24—52.

die wenigen προσήλυτοι, welche gelegentlich schon in der Darstellung der ersten Periode der Geschichte des sich ausbreitenden Christentums erwähnt wurden (AG 2, 11; 6, 5 cf Mt 23, 15). Denn diese „Proselyten“, nicht zu verwechseln mit den viel zahlreicheren, in der ganzen damaligen Kulturwelt von Persien bis Spanien verbreiteten, der jüdischen Religion und dem Gottesdienst der Synagoge zuneigenden φοβούμενοι und σεβόμενοι τὸν θεόν (AG 10, 1; 17, 4. 17) waren durch Beschneidung und allseitige Unterstellung unter das mosaische Gesetz dem jüdischen Volk einverleibt. Wenn sie vielfach unter einer gewissen Geringschätzung der geborenen Juden zu leiden hatten, von denen manche ihren Stammbaum bis auf David, Aaron und Abraham meinten urkundlich zurückführen zu können, so waren sie doch in bezug auf den Tempelkultus und alle Vorrechte des Abrahamsgeschlechtes nicht mehr Hellenen, sondern Juden. Die Hellenisten dagegen sind ebenso wie die den Gegensatz zu ihnen bildenden „Hebräer“, geborene Juden. Der Unterschied war zunächst ein sprachlicher. Die in den Ländern der griechisch-römischen Kulturwelt ansässig gewordenen Juden haben in ihrer überwiegenden Mehrheit sehr rasch ihre Muttersprache mit der allgemeinen Verkehrssprache, der griechischen vertauscht, ihre heiligen Schriften nur noch in der griechischen Übersetzung der LXX gelesen und in den Synagogen vorlesen gehört. Auch in der Familie war schon in der zweiten und dritten Generation, wie man unter anderem aus den jüdischen Grabinschriften sieht, der Gebrauch und selbst die Kenntnis der nationalen Sprache bis auf wenige Worte und Formeln erloschen. Im Gegensatz zu diesen hellenisirten Juden nannten sich die ihrer nationalen Sprache treu gebliebenen, größtenteils in Palästina und den östlich angrenzenden Gebieten ansässigen Juden nicht ohne einen gewissen Stolz „Hebräer“ (2 Kr 11, 22; Phl 3, 5) und ihre Sprache „hebräisch“ (ἑβραϊστί Jo 5, 2; 19, 13. 17. 20; 20, 16, ἡ ἑβραῒς διάλεκτος AG 21, 40; 22, 2; 26, 14), obwohl die Sprache des täglichen Lebens, zum teil auch schon ihres Gebetes und Synagogengottesdienstes, die Sprache, in welcher Jesus seinem Volk gepredigt, mit seinen Jüngern verkehrt, zu Gott gebetet hat, schon längst nicht mehr das Hebräische des AT's, sondern die verwandte aramäische Sprache war. Nur darf man aus dieser Unterscheidung nicht ausschließende Gegensätze und scharf abgegrenzte Gebiete machen. Wie Jesus und seine Ankläger ohne Vermittlung eines Dolmetschers mit Pilatus in griech. Sprache sich unterredeten, so konnte Paulus sich einen Hebräer und einen Sohn hebräischer Eltern nennen, obwohl er in Tarsus geboren und von Kindesbeinen an mit dem Griechischen vertraut war. Noch weniger begründet ist die manchmal aufgetauchte Ansicht, daß die Hellenisten vermöge ihrer innigeren Berührung mit

hellenischer Kultur weniger strenggläubige und gesetzeseifrige Juden und duldsamer gegen andere religiöse und sittliche Anschauungen gewesen seien, als die Hebräer. Allerdings bezeichnete man mit den Worten *ἑλληνίζειν*, *ἑλληνισμός* und, obgleich aus älterer Zeit kein Beleg dafür vorliegt, wohl auch mit *Ἑλληνισταί* jene schon im 2. Jahrhundert v. Chr. bis in die priesterliche Aristokratie eingedrungenen Bestrebungen, auf Kosten des vererbten Gesetzes und Glaubens es den Griechen an Leichtlebigkeit gleichzutun (s. A 6 a. E.). Aber die Hellenisten, die uns in der AG begegnen, stehen an Gesetzeseifer und Unduldsamkeit nicht hinter den strengsten Pharisäern zurück AG 6, 8—14; 9, 29; 13, 44 f.; 14, 2; 21, 27 ff.

Daß die laut sich äußernden Klagen der Hellenisten über Vernachlässigung ihrer Witwen nicht unbegründet waren, beweist der dadurch veranlaßte Entschluß der Ap. Eine eigentümliche Beleuchtung würde die Beschwerde empfangen, wenn in *A*, wie es scheint, in der Tat hinter dem Text B v. 1 noch die Worte standen: *ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων* [7]). Darauf, daß die Versorgung der Witwen ausschließlich in der Hand von Hebräern lag, meinten die Hellenisten die Vernachlässigung ihrer Witwen zurückführen zu dürfen. Der Vorwurf der parteiischen Bevorzugung der hellenistischen Witwen richtete sich nicht gegen die Ap., sondern gegen die untergeordneten Organe, von welchen bereits S. 226 die Rede war, wie ja auch das Murren der Hellenisten nicht gegen und an die Ap., sondern gegen die Hebräer insgesamt, gegen die Mehrheit der Gemeinde sich richtete. Aber die Ap., welche die Verantwortung für die Versorgung der Witwen und der Bedürftigen überhaupt zu tragen hatten, zeigten sich derselben bewußt, indem sie die Menge der Jünger, sicherlich nur der Männer (cf 1, 15 f.) zu einer Versammlung beriefen, wahrscheinlich in die Halle Salomos, die ihnen zur Zeit offen stand (5, 42; 5, 12 f.), und dieser einen Vorschlag zur Hebung des unleugbaren Übelstandes unterbreiteten. Nach allem, was vorangegangen ist, muß man annehmen, daß auch diesmal Pt der Wortführer der übrigen Ap. war, was nur zu 1, 15 zu bemerken nötig war, *A* auch 1, 23 nochmals in Erinnerung brachte. Im Namen der Zwölf [8]) spricht er: „Es ziemt sich nicht [9]),

[7]) So D d. Daß lt[1] (hier nur cod. Flor., nur v. 2[a] von Cypr. citirt) dafür schrieb *a ministris Ebraeicorum*, wird eine der Freiheiten des ersten Übersetzers sein und erklärt sich aus einem halbbewußten Einfluß der freilich ungenauen Ansicht, daß es sich um einen Dienst handele, den später die Diakonen zu versehen hatten s. unten S. 234 A 17. Der Ausdruck von *A* ist durch das doppelte *ἐν τῇ διακονίᾳ* hart und die Bemerkung entbehrlich, daher die Tilgung in *B* begreiflich. Zu dem Gen. subj. *τῶν Ἑβραίων* cf AG 21, 19; Rm 11, 13; 15, 31. Über die Form *Ebraeicorum* s. Forsch IX, 143 Erl 15.

[8]) Nur hier in der AG *οἱ δώδεκα* ohne *ἀπόστολοι* wie Lc 8, 1; 9, 1. 12; 18, 31; 22, 3. 47, auch Mt Mr Jo, ebenso 1 Kr 15, 5.

[9]) Zu *ἀρεστόν ἐστιν* setzt *A* *ἡμῖν* statt *B* *ἡμᾶς* vor oder hinter *καταλι.*

daß wir das Wort Gottes im Stich lassen und zu Tisch aufwarten". Da die *διακονία τοῦ λόγου,* wie das die Ap. an das Wort Gottes bindende Pflichtverhältnis v. 4 genannt wird, niemals gleichzeitig mit dem *διακονεῖν τραπέζαις* ausgeübt werden kann, so gebietet der überragende Wert des Wortes Gottes, welches der Welt zu verkündigen nicht die einzige, aber doch die hauptsächlichste und nächste Berufsaufgabe der Ap. ist, daß sie im Fall des Zusammenstoßes der Pflichten auf alle anderen Tätigkeiten verzichten, um von ganzem Herzen und mit voller Hingebung ihrer Kräfte „Diener des Wortes Gottes" zu sein und zu bleiben. Damit dies aber möglich sei, muß ein besonderes Gemeindeamt für die Versorgung der Witwen gestiftet und diesem die Verantwortlichkeit für diesen Zweig des Gemeindelebens übertragen werden, welche die Ap. fortan nicht mehr zu tragen im Stande und gewillt sind. Der hierauf abzielende Vorschlag der Ap. wird v. 4 nach *A* mit den Worten eingeleitet: *τί οὖν ἐστιν, ἀδελφοί;* (om. *B*), darauf aber fortgefahren: *ἐπισκέψασθε ἐξ ὑμῶν αὐτῶν κτλ.*, an deren Stelle B nur *ἐπισκ. δὲ* (oder *οὖν*) *ἀδελφοί* bietet. Die buchstäblich ebenso 1 Kr 14, 26 und ohne die Anrede *ἀδελφοί* auch 1 Kr 14, 15; AG 21, 22 vorliegende, also wohl redensartliche Formel dient hier wie an den anderen Stellen als Aufforderung zu einem nach Lage der Dinge erforderlichen Handeln oder als Einleitung zu einer solchen. Die Frage „wie liegt nun die Sache"? hat den Sinn „was ist nun zu tun"? [10]) Diese Frage ist von den Ap. ohne Zweifel auf Grund von Beratungen in ihrem Kreise in mehr als einer Hinsicht schon im voraus beantwortet. Der verantwortungsvolle Dienst, dessen die Ap. entledigt zu sein wünschen, soll erstens nur solchen Männern übertragen werden, deren lauterer Charakter und deren Befähigung dafür erfahrungsmäßig feststeht und daher ohne Einschränkung bezeugt wird (cf AG 16, 2; 22, 12, näher bestimmt 10, 22; 1 Tm 5, 10). Dieses Erfordernis wird dadurch noch besonders betont, daß die zu Wählenden trotz der Äußerlichkeit ihrer Amtsgeschäfte voll hl. Geistes und Weisheit sein müssen. Ebenso bestimmt verfügen die Ap. zweitens, daß deren 7 sein sollen. Die 7zahl, die 21, 8 geradezu als Amtsbezeichnung der für das neue Amt Gewählten

---

Darnach wäre etwa zu übersetzen: „es will uns nicht gefallen", was dem Gebrauch von *ἀρεστός* AG 12, 3 besser entspricht, als wenn man nach Jo 8, 29; 1 Jo 3, 22 ein *τῷ θεῷ* oder gar nach dem Zusammenhang *τοῖς Ἑλληνισταῖς* hinzudenken wollte. — *καταλείψαντας* oder weniger bezeugtes *καταλιπόντας* statt part. praes. war passend, weil man für jeden einzelnen Fall das *διακονεῖν τραπέζαις* (cf dazu oben S. 226 A 5) die *διακονία τοῦ λόγου* vorher bereits eingestellt haben mußte.

[10]) Delitzsch übersetzt AG 21, 22 וְעַתָּה מַה־לַּעֲשׂוֹת, vielleicht eine glückliche Rückübersetzung ins Original, das im Geiste des Erzählers, dem Lc hier folgt, zu grunde lag.

dient (cf *decemviri, duumviri, οἱ τριάκοντα*), galt bei den Juden von altersher als eine besonders bedeutsame. Schon die aus unvordenklichen Zeiten stammende 7tägige Woche und die Heiligkeit des 7. Tages machte sie dazu; aber auch ohne jeden Zusammenhang damit wurde sie auf die mannigfaltigsten Verhältnisse und Einrichtungen angewandt [11]). Als Josephus im J. 66 den Aufstand gegen die Römer in Galiläa zu organisieren hatte, gab er diesem Landesteil offenbar nach dem Vorbild des großen Synedriums in Jerus., welches ja nicht nur oberster Gerichtshof, sondern auch regierender Senat war, einen besonderen Senat von 70 Mitgliedern und jeder Stadt ein Bezirksgericht von je 7 Mitgliedern bell. II § 570 f. Wenn derselbe ant. IV § 214 cf § 287 die Einrichtung solcher aus 7 Personen bestehender Ortsbehörden ohne Anhalt in der zu grunde liegenden Stelle der Thorah (Deut 16, 18) auf Moses zurückführt, so folgt daraus mindestens, daß diese Ortsbehörden und kleineren Synedrien [12]) in der Regel und seit langer Zeit diese Zahl von Mitgliedern hatten. An dieses jüdische Herkommen also haben die Ap. sich angeschlossen, indem sie das Amt der Siebenmänner als erstes Amt der Ortsgemeinde ins Leben riefen. Dabei aber machten sie Gebrauch von ihrem Recht, als *οἰκονόμοι* der im Werden begriffenen Gesamtkirche nicht nur durch die Aufstellung der beiden genannten Anforderungen an die zu wählenden Personen, sondern auch dadurch, daß sie, die Ap., die von der Ge-

[11]) Bezeichnend ist schon das Ineinanderfließen von שָׁבֻעַ und שַׁבָּת für das volkstümliche Sprachbewußtsein, welches dem Gebrauch von *ἑβδομάς* für Sabbath und Woche zu grunde liegt z. B. bei Jos bell I § 146 *ἑβδομάδες* wechselnd mit *σάββατα*, bell. II § 42 = Woche, cf auch oben S. 41 A 78. Wenn bei Zeitbegriffen, wie der 7tägigen Dauer des Festes der Azyma und des Hüttenfestes, dem Sabbathjahr und dem Jobeljahr ein Rückblick auf Woche und Sabbath (Gen 2, 2f.) fast unvermeidlich ist, so doch nicht bei den 7 Paaren reiner Tiere in der Arche Gen 7, 2f. oder dem 7armigen goldenen Leuchter im Heiligtum. Im NT begegnet uns die Frau, welche nach einander 7 Brüdern als Gattin verbunden war Lc 20, 29ff., die 7 Dämonen, von denen Maria Magdalena erlöst Lc 8, 2 oder andere Geheilte heimgesucht wurden Lc 11, 26, aber auch die 7 Geister am Throne Gottes und die 7 Gemeinden Ap 1, 4. 12. 16. 20, die 7 Siegel 5, 1 etc. Wie letztere aus den Formen des römischen Rechts abgeleitet sind (cf Einl II[3], 609 A 8), so bedarf es kaum der Erinnerung an die 7 Weisen Griechenlands oder die Häufigkeit der Siebenzahl in Sagen und Märchen der indogermanischen Völker.

[12]) Cf Mt 10, 17, dasselbe 5, 22 durch *κρίσις* im Unterschied von *τὸ συνέδριον* d. h. dem großen Synedrium in Jerus. s. Bd I[4], 226. Daß es sich auch bei den örtlichen Synedrien nicht um ausschließlich richterliche Kollegien handelt, sieht man deutlich auch daran, daß Jos. da, wo er von der angeblich mosaischen Institution redet ant. IV § 214, sagt *ἀρχέτωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά*, sie bilden in ihrer Gesamtheit eine *ἀρχή*, sind in ihrem kleineren Kreise die *ἄρχοντες* so gut wie die in Jerus. (AG 3, 17; 4, 8; 23, 5). Dagegen ant. IV § 287 nennt er sie *τοὺς ἑπτὰ κριτάς* und bell. II § 571 *ἑπτὰ δικαστάς*. Justiz und Verwaltung waren eben nicht gesondert.

meinde Gewählten bestellten und durch Handauflegen in ihr Amt einwiesen. Denn es bedarf doch wohl keines weiteren Beweises, daß das Wir in οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης (v. 3) und die 3. Person in προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας (v. 6) nicht die Hunderte oder Tausende von anwesenden Gemeindegliedern bezeichnen kann, welche die Ap. durch den Mund des Pt (v. 6) mit ἐπισκέψασθε ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἄνδρας (*A*, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν *B*) anreden, welchen ferner die Ap. (v. 4) sich mit einem betonten ἡμεῖς gegenüberstellen, und welche (v. 6ª) deutlich von den Ap. unterschieden werden. Der Gemeinde wird nur die Auswahl der Personen nach den von den Ap. aufgestellten Erfordernissen in bezug auf Qualität und Zahl (v. 3. 5) überlassen und die „Präsentation", wie wir in gleichartigen Fällen zu sagen pflegen (v. 6 οὓς ἔστησαν [οὗτοι ἐστάθησαν] ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων), d. h. nach altkirchlicher Sprache die χειροτονία im Unterschied von der χειροθεσία, welche ebenso wie die Anregung zur Schaffung des neuen Amtes die Ap. als ihr Recht in Anspruch nehmen und als ihre Pflicht ausüben. Der Unterschied von dem 1, 23—26 geschilderten Verfahren beruht einerseits darauf, daß es sich dort um die Wahl nicht für ein mehreren Personen zu übertragendes Amt an der Ortsgemeinde, sondern für den nur einem Einzigen zu übertragenden, die Welt umfassenden Apostolat handelt, für welchen zwei gleich geeignete Personen vorgeschlagen waren, und ist andrerseits darin begründet, daß es diesmal der Veranlassung entsprechend besonders darauf ankam, Personen zu bestellen, welche das allgemeine Vertrauen der Gemeinde in hervorragendem Maße genossen. Das Verfahren bei der ersten Bestellung von Ältesten der heidenchristlichen Ortsgemeinde 14, 23, wobei die χειροτονία ebenso wie die χειροθεσία von den Missionaren Pl und Barnabas vollzogen wurde, war darin begründet, daß es sich um eben erst gestiftete Gemeinden handelte, in denen von allgemein anerkannter Bewährung einzelner Gemeindeglieder vor der Masse der übrigen noch nicht die Rede sein konnte.

Es war ein starkes Zeugnis für die wiederholt (2, 44—47; 4, 32—35) gerühmte Eintracht der Gemeinde in der ersten Zeit, daß nichts berichtet wird von einem Widerspruch der Hebräer gegen die Beschwerden der Hellenisten oder gegen die Ansprache der Apostel und die darin zum Ausdruck gekommene Anerkennung einer gewissen Berechtigung solcher Beschwerden. Die Rede der Ap. fand einstimmige Zustimmung bei der großen Versammlung. Bemerkenswert ist auch, daß sämtliche 7 Männer, die sofort gewählt wurden, griechische Namen tragen, während von den 5 (oder nach *A* 6) Lehrern und Propheten in der antiochenischen Gemeinde (13, 1) 4 einen hebräischen oder aramäischen Namen führen. Von dem an die Spitze der Liste gestellten Stephanus

wird dies dadurch bestätigt, daß er nach v. 9—11 in Disputationen mit hellenistischen Juden diese durch überlegene Beredsamkeit und Dialektik in die Enge trieb. Denn dies setzt bei Stephanus völlige Vertrautheit mit der griechischen Sprache voraus. Man darf daher annehmen, daß die Hebräer den Argwohn der Hellenisten, daß sie von den Hebräern zurückgesetzt würden, im Keim zu ersticken bestrebt waren. Der letzte in der Reihe, Nikolaus von Antiochien, wird als Proselyt bezeichnet, war also nach dem Sprachgebrauch der AG zu urteilen ein geborener Heide. Während Steph. gleich hier als ein Mann voll Glaubens und hl. Geistes und wiederum v. 8 als ein Mann voller Gnade und Kraft[13]) gepriesen wird, wird von Nikolaus nichts weiter, als dies gesagt. Von da aus spricht also nichts dagegen, sondern ist von vornherein wahrscheinlich, daß er identisch ist mit dem Nikolaus, welcher nachmals vom kirchlichen Gemeinglauben abgefallen und Stifter einer halb heidnischen gnostischen Partei geworden ist[14]). Die übrigen 5 werden nur mit dem nakten Eigennamen eingeführt, und über ihre Herkunft und späteres Leben schweigt die geschichtliche Überlieferung[15]) mit Ausnahme des an zweiter Stelle

[13]) Über die als indeklinabel behandelte Form *πλήρης* v. 5 als Attribut zu *ἄνδρα*, v. 8 zu *Στέφανος* s. Bd IV[5.6], 85 zu Jo 1, 14.

[14]) Es gab schon zur Zeit der joh. Apokalypse 2, 6. 14—16. 20—23 eine häretische Partei und Lehre der Nikolaiten, deren Lehre dort mit der Lehre Bileams d. h. mit dem Ratschlag, den dieser dem König Balak gab, nicht wie man seit Coccejus gefabelt hat, identificirt, sondern verglichen wird. Eine gründliche Darlegung muß dem die Apok. behandelnden Band des Kommentars vorbehalten bleiben. Einige Bemerkungen dürften doch auch hier schon am Platze sein. Bis ins 3. Jahrh. läßt sich eine noch vorhandene Partei dieses Namens verfolgen. Es scheint auch, daß sie sich selbst diesen Namen gegeben oder doch durch Berufung auf die Auktorität des Proselyten Nikolaus zu dieser Benennung Anlaß gegeben haben. Nach Clem. strom. II, 118, 3—5; III, 25, 5—26, 2 beriefen sie sich auf einen angeblichen Ausspruch des Nikolaus (*τὸ „δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί“*) und auf eine noch bedenklichere Handlung desselben zur Rechtfertigung ihrer libertinistischen Praxis, wogegen Clemens den „edelen und apostolischen Mann“ zu verteidigen sich bemüht (cf Pseudoign. Trall. 11; Philad. 6). Eine offenbare Anwendung dieses Wortes hat Iren. I, 31, 2 in einer Schrift der Cajaner gefunden (*abutor opere tuo*), welche Tert. bapt. 1; praescr. 33 als eine jüngere Abzweigung der Nikolaiten betrachtet. Darin aber sind alle alten Häreseologen mit Ausnahme des Clemens Al. einig, daß der Diakonus Nikolaus der Stifter der schon von Johannes verurteilten Sekte und Partei sei Iren. I, 26, 3; Tert. praescr. 33; bapt. 1; c. Marc. I, 29 in.; Hippol. refut. VI, 36; ad Mammaeam ed. Pitra, Analecta IV, 61f., lat. übers. p. 330; Ps.-Tert. de omn. haer. 1, ed. Vindobon. III, 215, 16—216, 2; Epiph. 25, 1 etc. Cf auch Wohlenberg, N. kirchl. Ztschr. 1895 S. 923ff.

[15]) Unter dem Namen des Prochorus, eines der 70 Jünger Jesu und Schüler des Apostels Johannes, dem er bei dessen Ausreise in die Heidenwelt durchs Los als Diener und Gehilfe zugewiesen wurde, hat ein Kleriker wahrscheinlich in Palästina um 500 einen ausführlichen Roman ohne geschichtlichen Wert unter dem Titel *Πράξεις τοῦ ἁγίου . . . Ἰωάννου* verfaßt, den ich in meinen Acta Joannis (Erlangen 1880) p. 3—192 herausgegeben

genannten Philippus, der nach AG 8, 5—40 bald ein erfolgreicher Prediger des Ev's auf palästinischem Boden und nach 21, 8 f. später in Cäsarea ansässig gewesen ist. An der Hand der dortigen Angaben über seine Familie und der ältesten Traditionen der kleinasiatischen Kirche können wir seine Lebensgeschichte bis zu Ende verfolgen. Daß die Tradition im Widerspruch mit allem, was die AG von ihm berichtet, ihn gelegentlich mit dem gleichnamigen Ap. verwechselt und ihn geradezu einen der 12 Ap. genannt hat [16]), ist um so verzeihlicher, da der Unterschied zwischen Apostel und Evangelist, wie der Siebenmann Philippus AG 21, 8 (cf 8, 12) genannt wird, auch sonst nicht selten unbeachtet geblieben ist (AG 14, 4. 14 s. vorhin A 16). Glaubwürdig dagegen erscheint die Überlieferung, daß er der Namenlose war, zu dem Jesus das Wort Lc 9, 60 = Mt 8, 22 gesprochen, und die damit zusammenhängende Sage, daß er einer der Lc 10, 1, also dicht neben dem angeführten Worte Jesu erwähnten 70 Jünger gewesen sei (s. hier unten A 16).

Frühzeitig und einstimmig hat die alte Kirche diesen 7 Männern den Titel *διάκονοι* gegeben [17]), gelegentlich auch den zuerst an

---

habe Über seine früheren Lebensschicksale gibt der Vf, abgesehen von dem mannigfaltig überlieferten Titel, Auskunft p. 7, 2; 162, 7—13 cf auch 163, 10. Sein Name wird in den zahlreichen Hss des Buchs wie auch der AG bald *Πρόχορος,* bald *Πρόχωρος* geschrieben, was beides möglich ist.

[16]) So Polykrates von Ephesus um 195 bei Eus. h. e. V, 24, 2. Über Philippus ausführliche Untersuchung Forsch VI, 158—175, über die Apokrypha unter seinem Namen S. 18—27. Eine Weiterspinnung der Sage liegt darin, daß nach anderer Überlieferung als der im Text nach Clem. strom. III, 25, 3 wiedergegebenen, man den Philippus auch in Lc 9, 54 und 9, 61 ff. wiederfinden wollte Forsch VI, 26. 159. 161. Über ihn als einen der 70 Jünger s. Vitae proph. etc. ed. Schermann p. 167, 14; 179, 20; 190, 15 bis 21; 200, 20—24. Zu Hierapolis in Phrygien zeigte man im 2. Jahrh. sein und seiner Töchter Grab (Polykrates bei Eus. h. e III, 31, 3; Cajus von Rom III, 31, 4). Die Sage, daß er in Tralles begraben sei (Schermann p. 190, 19; 196, 21; 200, 22) scheint nur daraus entstanden zu sein, daß man den mit mehreren Töchtern im phrygischen Hierapolis bis zu seinem Tode ansässigen Philippus irrtümlich zum Ap. gemacht hatte und daß man der ursprünglichen Überlieferung, wonach der in jenen Gegenden heimisch gewordene Philippus vielmehr der Evangelist sei, gerecht werden wollte, indem man ihn zum Bischof in einer nicht weit entfernten Stadt machte (Schermann p. 179, 20). Der erste Bischof von Tralles, den wir kennen, war der von Ignatius sehr gelobte Polybius Ign. Trall. 1, 1; 3, 2.

[17]) Iren. I, 26, 3; III, 12, 10; IV, 15, 1 cf I, 14, 7; Cypr. ep. 3, 3; 67, 4; Cornelius von Rom bei Eus. h. e. VI, 43, 11: in Rom 1 Bischof, 40 Presbyter, 7 Diakonen, 7 Hypodiakonen; Can. 15 Neocaes. (um 315): auch in der größten Stadt sollen nach AG 6, 3 nur 7 Diakonen sein; Eus. II, 1, 1; Anon. de proph. (Festschr. für Hauck p. 71, nach AG 21, 8 *unus ex septem Levitis*); Ephr. opp. syr. ed. Rom. I, 434; Ambrosiaster, quaest. 101, 6—9 ed. Souter p. 196 f., derselbe auch im Komm. zu Eph 4, 11; 1 Tm 3, 11—13 Ambrosii opp. II app. p. 241. 295; Victorin. de fabrica mundi 8; in apoc. 2, 6 ed. Haußleiter p. 7, 21; 34, 11 etc.; const. apost. II, 55 (nicht so in der Didasc. s. Ausg. von Funk p. 156. 157); VIII, 4, 1.

die Spitze der Liste gestellten und berühmtesten Stephanus einen *ἀρχιδιάκονος* genannt. Dies müßte aber schon darum als sehr unwahrscheinlich gelten, weil zur Zeit der Abfassung der AG *διάκονος* bereits festgeprägter Titel für ein kirchliches Amt war (Phl 1, 1; 1 Tm 3, 8. 12 cf Rm 16, 1 Bd VI, 604), Lc aber hier und, was noch mehr bedeutet, 21, 8 den Titel *διάκονος* vermeidet. Völlig ausgeschlossen erscheint diese Ansicht, wenn man die Berufsstellung der Diakonen in der vorgerückten apostolischen und der altkirchlichen Zeit mit derjenigen der Siebenmänner vergleicht. Die Diakonen hatten es wohl auch mit „Speise und Trank" zu tun, aber in völliger Abhängigkeit vom Bischof [18]), bei dem die milden Gaben der Gemeinde niedergelegt wurden, wie in der ersten Zeit „zu den Füßen der Ap.", und der in eigener Person, wie Justinus sich ausdrückt, „der Pfleger (*κηδεμών*) der Waisen und Witwen, der Kranken und Gefangenen, der zugereisten Fremden und kurz gesagt aller Bedürftigen ist". In bezug auf das Arbeitsgebiet stehen die Siebenmänner mindestens ebensogut dem Bischof wie den Diakonen der späteren Zeiten gleich; denn nichts wäre verkehrter, als darum, weil den Anlaß zur Stiftung des ersten Gemeindeamtes Unzuträglichkeiten bei der Witwenversorgung gegeben hatten, hierin allein statt in der gesamten Armenpflege und der Verwaltung der dazu von den Wohlhabenderen gespendeten Geldmittel die Aufgabe der Siebenmänner zu erkennen. Was die Amtspflicht der Siebenmänner zu einer völlig von derjenigen der späteren Diakonen verschiedenartigen macht, ist vielmehr damit ausgesprochen, daß die Ap. von jeder Tätigkeit in bezug auf die Armenpflege und auch von jeder Verantwortung für dieselbe entbunden sein und beides uneingeschränkt auf die Träger des neuen Amtes übertragen wissen wollen. Auch die Ansicht, daß das Siebenmänneramt „die erste Gestalt des nachher in Jerus. auftretenden Presbyteramtes" gewesen sei [19]), ist unhaltbar. Auch dagegen spricht, daß Lc in allem, was er von den Siebenmännern insgesamt und von Stephanus und Philippus im besonderen berichtet, durch nichts andeutet, daß ihnen ein Anteil an der Leitung des Gemeindelebens im allgemeinen besonders auch in sittlicher und religiöser Hinsicht zuerkannt worden wäre. Es wäre dann auch kaum zu begreifen, daß unter den für dieses Amt erforderlichen Eigenschaften nicht auch das höhere Alter genannt wäre, welches von Anfang an und lange Zeit als unerläßliche Voraus-

[18]) Ign. Trall 2, 3; Just. apol. I, 65. 67, zur Abhängigkeit vom Bischof besonders auch Ign. ad Polyc. 4, 1; Herm. sim. IX, 27, 2.

[19]) So A. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. S. 353 bis 358 im Anschluß an den alten Hallenser Kirchenrechtslehrer J. H. Böhmer. Erwogen hatte diese Möglichkeit schon Chrys. IX, 115, entschied sich aber richtig dahin, daß die Siebenmänner weder Diakonen noch Presbyter, sondern nur zeitweilig mit dem angegebenen Verwalteramt betraut gewesen seien.

setzung für die Übertragung des Presbyteramtes gegolten hat [20]). Auch die Siebenzahl im Unterschied von der Zwölfzahl der Presbyter, welche der uralten Vergleichung des Presbyteriums mit dem Apostelkollegium zu grunde liegt und in einzelnen Kirchen tatsächlich innegehalten wurde, verbietet die Herleitung des Presbyterats aus dem Amt der Siebenmänner [21]). Dieses hat die erste mit dem Martyrium des Stephanus beginnende Verfolgung und zeitweilige Auflösung der Urgemeinde ebensowenig überdauert wie der Apostolat den Tod des letzten der 12 Apostel. Neben dem Wunsche, daß in der Verwaltung und Verteilung der für die Armenpflege einlaufenden milden Gaben Unregelmäßigkeiten, mehr als es in letzter Zeit geschehen war, vermieden werden möchten, war bei der Stiftung des neuen Amtes für die Ap. maßgebend der innere Drang, sich ungeteilt den geistlichen Aufgaben ihres Amtes widmen zu können [22]), d. h. (v. 4) dem Gebet und dem Dienst des Wortes. Da hiemit die besondere Berufspflicht der Ap. annähernd vollständig beschrieben sein soll, kann unter *προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ* nur die Beharrlichkeit in Leitung des gemeindlichen Gebetsgottesdienstes verstanden werden cf 2, 42 und als Beispiel 4, 23 bis 31. Die daneben genannte *διακονία τοῦ λόγου*, wozu nach v. 2 *τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ κυρίου* (8, 25; 15, 35) sich von selbst ergänzt, umfaßt sowohl die innergemeindliche Unterweisung als die Missionspredigt, das eigentliche *εὐαγγελίζεσθαι* cf 5, 42. Daß die an das außerhalb der Gemeinde stehende Volk sich wendende Predigt der Ap. in der Tat einen neuen Aufschwung nahm, sagen die drei Sätze von v. 7: das Wort Gottes oder des Herrn [23]) wuchs d. h. es wurde reichlicher, wohl auch noch eindringlicher wie vorher gepredigt. Dem entsprach der Erfolg: ein abermaliges bedeutendes Wachstum der Gemeinde in Jerus. und, was noch

---

[20]) Cf 1 Tm 5, 17 (dazu Wohlenberg Bd XIII², 186 f.), zum Doppelsinn von *πρεσβύτερος* auch 1 Pt 5, 1. Wo der monarchische Episkopat sich durchgesetzt hatte, konnte auch ein jüngerer Mann dieses Amt versehen. Um so löblicher war es, daß die Presbyter, welche durchweg alte Männer waren, ihm sich willig unterordneten Ign Magn. 2 u. 3, dazu m. Ign. von Antiochien S. 302—306. Cf const. ap. II, 28, 4 *πρεσβύτεροι* neben *πρεσβύτιδες* (didasc. lat., *χῆραν* nur syr).

[21]) Ign. Trall. 2, 2; 3, 1; Smyrn 8, 1; Magn 6, 1 (13, 1; Philad. 5. 1) cf meinen Ign von Antiochien S. 324 ff.; Const. ap. (auch Didasc.) II, 26, 7; 28, 4. Die 12zahl der Presbyter in Cäsarea Clem. recogn. III, 66 (neben 4 Diakonen und einem Bischof) cf c. 68 extr. Ferner die bekannte Nachricht des alexandrinischen Patriarchen Eutychius (Migne S. Gr. 111, 982). daß in Alexandrien von jeher der Patriarch von den 12 Presbytern der Stadt gewählt und geweiht worden sei.

[22]) *A* gibt v. 4 *ἡμεῖς δὲ ἐσόμεθα τῇ πρ. . . . προσκαρτεροῦντες*, *B ἡμεῖς δὲ προσκαρτερήσομεν τῇ πρ.* Zum periphrastischen Fut. cf Lc 1, 20; 5, 10; 21, 17. 24; 22, 69; AG 13, 11.

[23]) *A τοῦ κυρίου*, vielleicht überhaupt urspr., da *τοῦ θεοῦ* leicht nach v. 2 sich eindrängte, während hier, wo es sich um Predigt des Ev's in Israel handelt, eine specifisch christliche Benennung am Platz war.

besonders hervorgehoben wird, die Bekehrung eines großen Haufens von Priestern. Ist an der Richtigkeit der LA *ἱερέων* nicht zu zweifeln[24]), so erhellt auch sofort die Bedeutung dieser Angabe für die planvolle Anlage der AG. *Οἱ ἱερεῖς* heißt gewiß nicht dasselbe wie *οἱ ἀρχιερεῖς*, schließt aber doch als der weitere Begriff nicht alle Glieder der hohepriesterlichen Aristokratie aus. Die Priester werden 4, 1 neben und vor dem Sagan und den Sadducäern genannt, als Veranlasser des ersten polizeilichen Einschreitens gegen Pt und Johannes. Es war darum ein denkwürdiger Triumph des Ev's, daß nicht der eine oder andere Priester, sondern eine große Menge aus der Priesterschaft der Wahrheit sich in gläubigem Gehorsam unterwarfen. Hannas und Kajaphas werden nicht darunter gewesen sein, aber doch Priester, welche in ihrer Mehrheit von jeher gewohnt waren, ihren Oberhäuptern zu folgen. Wenn schon die Bekehrung des ersten Leviten für die Ap. eine ermutigende Erfahrung war (4, 36), wieviel mehr die Bekehrung eines großen Haufens (*πολὺς ὄχλος*) von Priestern!

11. Der erste Märtyrer 6, 8—8, 3.

Die Schilderung der wohltätigen Folgen, welche die Einsetzung der Siebenmänner in ihr neues Amt hatte, scheint sich in v. 8 fortzusetzen; an die 3 Imperfekta von v. 7 schließt sich *ἐποίει* in v. 8 an. In der Tat aber haben die großen Wunder und Zeichen, die Stephanus unter dem Volk d. h. der noch außerhalb der Gemeinde stehenden Bevölkerung vollbrachte, nichts mit dem Amt zu schaffen, das ihm kürzlich übertragen wurde. Es ist eine von jedem Amt unabhängige, ihm persönlich verliehene Gnadengabe, welche ihm die Kraft dazu gab[25]). Es bedeutet allerdings einen

[24]) Bedeutende Zeugen für *B* wie AB, sah kopt, sy² bieten mit *A* *ἱερέων*, indirekt auch lt¹, dessen unerträgliches *in templo audiebant fidei* *ἐν τῷ ἱερῷ*, also einen bloßen Schreibfehler für *ἱερέων* voraussetzt, infolgedessen dann auch das voranstehende *ἐν Ἰερουσαλήμ* in lt¹ ausfiel. Daß die Gläubigwerdenden Juden und nicht Heiden waren, brauchte doch nicht erst gesagt zu werden. Und wenn man annehmen dürfte, was doch wenig wahrscheinlich ist, daß Lc hier *Ἰουδαῖοι* im Sinn von Judäer gebrauche (cf Jo 4, 25, allenfalls auch, aber nicht wahrscheinlich AG 2, 14, wie ich gegen Bd IV⁵·⁶, 219 bemerken muß), wäre damit nichts gesagt, was nicht schon 5, 16 viel deutlicher gesagt war. — *ὑπήκουον τῇ πίστει* kann nicht heißen „dem Glauben gehorchen"; denn der Glaube, also das eigene Verhalten des Glaubenden kann nicht als der Herr oder das Gebot vorgestellt werden, welchem der Glaubende gehorcht. Es ist vielmehr der Gedanke der *ὑπακοὴ πίστεως* hier ausgedrückt cf Bd VI, 45 zu Rm 1, 5.

[25]) In der Verbindung *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως* (cf v. 3) darf man ersteres Wort nicht etwa im Vorausblick auf v. 15 cf Kl 3, 6; 4, 10 von Anmut der Erscheinung oder der Rede verstehen; cf vielmehr Rm 12, 6; Eph 4, 7 ff.; AG 14, 3; Hb 2, 4. — Das in *A* hinter *λαῷ* folgende *ἐν τῷ ὀνόματι* (oder *διὰ τοῦ ὀνόματος*) *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* gehört zu den entbehrlichen Worten, welche *B* unbedenklich streichen konnte.

bedeutsamen Fortschritt in der Entwicklung der Gemeinde, daß nun auch ein Nichtapostel als Wundertäter — wir dürfen nach allem was vorher berichtet ist, dafür setzen: durch wunderbare Heilungen — die der Gemeinde beiwohnende Lebenskraft vor den draußen Stehenden an den Tag legte, während bis dahin dies nur von den Ap. zu melden war (2, 43; 3, 3—10; 4, 16. 22. 29 f.; 5, 12 bis 16). Insofern ist dies ein Vorspiel zu dem, was 8, 6—8 von Philippus und 11, 28; 13, 1 f.; 20, 23; 21, 4. 9—11 von anderen in den Gemeinden wirksamen *χαρίσματα* beiläufig erzählt wird. Hier aber dient die Erwähnung der andauernden Wundertätigkeit des Stephanus hauptsächlich zur Anknüpfung seines weiteren persönlichen Schicksals. Eben diese Aufsehen erregende und unvermeidlich dem Anwachsen der Gemeinde förderliche Tätigkeit des Steph. (cf 4, 16 f.; 5, 26—28) veranlaßte einige, wie es scheint, ziemlich zahlreiche aus dem von griech. Kultur überzogenen Ausland stammende, aber in Jerus. ansässig gewordene Juden, also Hellenisten, wie Steph. einer war, gegen ihn aufzutreten [26]) und sich in Disputationen mit ihm einzulassen. Daß die Angaben über die Herkunft dieser Leute und ihre Einteilung in mehrere Gruppen (v. 9) sehr verschiedene Deutung erfahren haben [27]), ist weder in einer Unsicherheit der Textüberlieferung, noch in einer ungewöhnlichen Satzbildung begründet. Will man dem Vf der AG nicht jede Fähigkeit griechischen Ausdrucks absprechen, kann man auch über den Sinn des Satzes kaum noch verschiedener Meinung sein. Er bezeichnet die Gegner des Steph. (*τινές*) als Zugehörige zweier verschiedener Kreise. Den ersten Kreis bilden die Leute, die derjenigen Synagoge in Jerus. angehörten, die Lc nach einem vorgefundenen Sprachgebrauch „die Synagoge der Libertiner und Kyrenäer und Alexandriner" nennt. Mit der Beschreibung dieses ersten Kreises (*τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβ. κτλ.*) wird durch *καί* die eines zweiten Kreises verbunden und mit den Worten *τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας* beschrieben, cf AG 21, 27 *οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι*. Es liegt also auf der Hand, daß erstens nur von einer einzigen *συναγωγή* die Rede ist, daß zweitens mit dieser Synagoge die Leute aus Cilicien und Asien nichts zu schaffen haben, und daß drittens die genitivische Beschreibung des zweiten Kreises genau so wie die des ersten lediglich von *τινές* abhängt und weiter nichts aus dem vorigen zur Charakteristik der Leute aus den kleinasiatischen Provinzen Cilicien und Asien hinzuzudenken ist, als daß auch aus diesem zweiten Kreis einige der Ankläger des Steph. hervorgingen.

[26]) *Ἐξανέστησαν* ist ebenso lucanisch (AG 15, 5) wie *ἀνέστησαν* *B* (AG 5, 17) in gleicher Bedeutung.

[27]) Cf Schürer II⁴, 87. 495. Der Text von AG 6, 8 ist mit seltener Einstimmigkeit ohne Unterschied zwischen *A* und *B* überliefert und nur aus den alten Versionen z. B. lat¹ (Forsch IX, 52. 265) nicht mit voller Deutlichkeit zu erkennen.

Es läßt sich ferner aus dem Sprachgebrauch schwerlich rechtfertigen, wenn meistens angenommen worden ist, daß hier von den Besitzern eines Synagogalgebäudes oder mehrerer solcher die Rede sei[28]). Der beharrlichen Bedeutung von *οἱ ἐκ τινος* oder *τινῶν* wird man nur gerecht durch Anerkennung der ursprünglichen Bedeutung von *συναγωγή*[29]) „Versammlung, daher Gemeinde, Genossenschaft, Rotte". Daß das Wort im NT meistens das Lokal der gottesdienstlichen Versammlungen abgesehen vom Tempel bezeichnet, ist ebenso unwesentlich, wie die andere Tatsache, daß die andere Übersetzung der genannten hebräischen Wörter: *ἐκκλησία* im NT niemals ein Gebäude bezeichnet. „Versammlung" bedeutet *συναγωγή* AG 13, 43; Jk 2, 2; Ign. ad Polyc. 4, 2; Herm. mand. 11, 9. 13. 14, wofür später *σύναξις* gebräuchlicher wurde. „Gemeinde, Genossenschaft" bedeutet *συναγωγή* z. B. Lc 8, 41 (*ἄρχων τῆς συναγωγῆς* cf *ἀρχισυναγωγός*); Ap. 2, 9; 3, 9; Theoph. ad Autol. II, 14; Const. ap. II, 43, 4; VI, 5, 2. Die separirten Judenchristen nannten nicht etwa ihre Kirchengebäude, sondern ihre ganze kirchliche Korporation *συναγωγή* (Epiph. haer. 30, 18, 2) und ebenso die einzelnen Ortsgemeinden[30]). Es kann auch keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus, wo er von seiner *ἐκκλησία* redet, die von ihm wohl mit einem Gebäude verglichen wird, die aber doch etwas ganz anderes ist, sich ebenso wie der älteste syr. Übersetzer (Syr. sin.) Mt 18, 17 und ein späterer, auf palästinischem Boden stehender Übersetzer (Syr. Pal. mit geringer orthographischer Abweichung) Mt 16, 18 und 18, 17, sich das aram. כְּנִישְׁתָּא (hebr. כְּנֶסֶת) d. h. Synagoge bedient hat, cf Bd I[4], 546 f. Daß es der AG 6, 9 erwähnten Genossenschaft in Jerus. nicht an einem gottesdienstlichen Lokal oder mehreren solchen gefehlt hat, versteht sich von selbst. Die Frage aber, ob sie eine oder mehrere Synagogen besaß, können wir schwerlich entscheiden[31]), weder durch Berufung auf die

---

[28]) *οἱ* (mit oder ohne *ὄντες*) oder *τινὲς ἐκ* von Zugehörigkeit zu einem Volk, Volkstamm, Geschlecht, Familie Lc 1, 5[b]; 2, 36; AG 4, 6; 13, 21; 23, 21; Jo 11, 45; Rm 9, 6; ähnlich auch *ἐκ περιτομῆς* AG 11, 2; Kl 4, 11; aus einer Priesterklasse Lc 1, 5[a], Partei Jo 3, 1; 7, 48; 9, 16. 40; Truppe AG 10, 1; Kreis der Regierenden Jo 12, 42, der Zahl der 12 Ap. Lc 22, 3; Jo 6, 71; der Siebenmänner AG 21, 8, zahllos oft *τινὲς* oder *εἷς ἐξ αὐτῶν* oder *ὑμῶν*. Im NT sehr selten *οἱ ἀπό* in gleichem Sinn s. zu AG 12, 1.

[29]) LXX besonders häufig im Pentateuch für עֵדָה z. B. Ex 12, 3 und קָהָל Lev 4, 13 = Volksgemeinde, oder auch von bösen Rotten und deren Zusammenkünften Ps 22, 17; Sir 16, 6; 21, 8; Partei der Chasidim 1 Makk 2, 42, Zunft der Schriftgelehrten 7, 12; große Volksversammlung 3, 44; mit Einschluß der Priester, Regenten und Ältesten 14, 28.

[30]) Cf Hieron. ep. 112, 13 s. auch folgende Anm. In Test. XII patr. Benjamin 11 wird sogar die heidenchristliche Kirche *ἡ συναγωγὴ τῶν ἐθνῶν* und ebenso im Plural deren Ortsgemeinden genannt.

[31]) Die seit Vitringa de synag. vet. I, 1, 14 aus jer. Megilla III, 1 angeführte fabelhafte Tradition von 480 Synagogen d. h. Gemeinden in Jerus., von welchen jede ein „Haus der Schriftverlesung" d. h. eine

rabbinische Tradition von einer in Jerus. vorhandenen „Synagoge der in Jerus. wohnenden Alexandriner“ (jer. Mechilta III, 1; Tosefta ed. Zuckermandel p. 224, 26) noch nach AG 6, 9. Denn es ist undenkbar, daß man im gemeinen Leben irgend eine Synagoge so umständlich benannt haben sollte, wie es Lc mit den drei Namen getan haben würde, wenn er *συναγωγή* im Sinn von Synagogalgebäude gebraucht hätte. Der Verkehr der alexandrinischen Juden mit Jerus. muß schon der größeren Nähe wegen ein viel lebhafterer gewesen sein, als der mit Kyrene. Es sei nur erinnert an die Entstehungsgeschichte der LXX, an die Übersiedelung des vierten Onias nach Ägypten, an die aus Alexandrien stammende hohepriesterliche Familie der Boethusier, an die Pilgerreise Philos nach Jerus. Daher erklärt sich die Benennung einer Synagoge in Jerus. nach den zugewanderten Alexandrinern, gleichviel ob nur Hellenisten aus Alexandrien oder auch noch Juden aus anderen Städten oder Ländern in derselben Synagoge sich zum Gottesdienst einzufinden pflegten. Lc aber redet, wie gezeigt, überhaupt nicht von einem gottesdienstlichen Lokal oder von mehreren solchen, sondern von zwei hellenistischen Sondergemeinden. Die erste teilt er nach ihrer Herkunft in drei Gruppen: Libertiner, Kyrenäer und Alexandriner. Unter *libertini* verstand man um jene Zeit ebensowohl die in eigener Person durch Freilassung dem Sklavenstand enthobenen Leute wie deren Kinder, während man in älterer Zeit nur diese *libertini*, jene aber *liberti* nannte [32]). Daß solche *libertini* an der Spitze einer zweiteiligen Reihe von 4 geographischen Namen genannt sind, wäre widersinnig [32a]), da es ehemalige Sklaven und Kinder von solchen überall in der alten Welt gab, wenn nicht in dem vorliegenden Fall tatsächlich der Begriff *libertini* eine geographische Bestimmtheit gehabt hätte. Die einzige Stadt, in welcher seit Menschengedenken

Synagoge in unserem Sinn des Wortes, und ein „Studienhaus“ d. h. Lokal für den rabbinischen Unterricht besaß, läßt jedenfalls weitesten Spielraum. Die rabbinische Tradition von einer Synagoge der Tarsenser, also Cilicier ist textkritisch unsicher, kann auch etymologisch auf ein Kunsthandwerk gedeutet werden s. Jastrow, Lex. p. 555b; Krauß, Lehnwörter II, 276f.; Schürer II, 87. Überdies ist sie nur eine Variante des babyl. Talmud zu der Tradition von einer Synagoge der Alexandriner. Der Tarsenser Paulus hätte, da er sich einen Hebräer aus den Hebräern nennt (Phl 3, 5; 2 Kr 11, 22), sich jedenfalls nicht zu der Synagoge seiner Landsleute gehalten, wenn es in Jerus. eine solche gegeben hat.

[32]) Sueton. Claudius 24. Zur Zeit der AG war die frühere Unterscheidung längst hinfällig geworden und wirkte nur insofern noch nach, als *libertus* in der Regel das Verhältnis des ehemaligen Sklaven zu seinen früheren Herrn und nunmehrigen Patron ausdrückte (*libertus Claudii* Seneca lud. de morte Cl. 6, 2 cf *ἀπελεύθερος κυρίου* 1 Kr 7, 22), *libertinus* die staatsrechtliche Stellung desselben.

[32a]) Daher schlugen ältere Kritiker wie Beza, Clericus, Gothofred vor, *Λιβυστινῶν* zu lesen, wozu Wettstein Belegstellen lieferte. Ischodad p. 20, 10 fabelt sogar von einem griechischen Philosophen Lubertinos, dessen Schüler diese Hellenisten gewesen.

viele Hunderte von Juden auf einmal als Kriegsgefangene ankamen, als Sklaven verkauft wurden, und zwar teilweise später emancipirt wurden, gleichwohl aber größtenteils daselbst ansässig geblieben sind, ist Rom. Während der zwei Menschenalter, seitdem Pompejus diese Juden aus Palästina im J. 61 v. Chr. als Triumphator in Rom eingeführt hatte, waren sie zu Tausenden angewachsen [33]). Sie waren Römer sogut wie die AG 2, 10 ebenso Benannten. Sie können auch zwar nicht sämtlich, aber doch teilweise identisch mit jenen sein [34]). Wie schnell diese als Juden geborenen „Römer" sich hellenisirt haben, zeigen die in Rom gefundenen jüdischen Grabinschriften und besonders der Umstand, daß von den 7 in Rom nachgewiesenen jüdischen Synagogen der frühen Kaiserzeit eine einzige die Synagoge der Hebräer genannt wird (Einl I^3, 33. 47), was voraussetzt, daß in den übrigen Synagogen dort das Griechische mindestens vorherrschte. Nichts ist auch begreiflicher, als daß es Juden, deren Väter oder Großväter in Palästina geboren und großgeworden waren, mehr noch als andere Juden der Diaspora nach dem Land ihrer Väter und der hl. Stadt zog. Wenn sie nach Lc dort mit Kyrenäern und Alexandrinern zusammen eine hellenistische Sondergemeinde bildeten [35]), so werden wir diese uns nicht allzu zahlreich vorzustellen haben. Eine zweite hellenistische Sondergemeinde bilden die aus den römischen Provinzen Cilicien und Asien stammenden Juden. Schon der Mangel eines zweiten Artikels vor Ἀσίας macht dies mindestens wahrscheinlicher [36]), als daß zwei von einander unabhängige Gemeinden gemeint sein sollten.

---

[33]) Philo leg. ad Caj. 23, 24; Jos. bell. I, 154. 157; Jos. ant. XVIII, 83; Tac. ann. II, 85; Suet. Tiberius 36; Plut. Pomp. 45; Appian Mithrid. 117 cf m. Einl I^3, 309. Über eine pompejanische Inschrift, die einen princeps libertinorum nennt, was ein ἄρχων τῆς συναγωγῆς τῶν Λιβ. zu bezeichnen scheint s. de Rossi, Bull. di archeol. christ. 1864 p. 70. 92 ff.; 1865 p. 91.

[34]) Nicht alle Hörer der Pfingstpredigt haben sie gläubig aufgenommen und haben sich an jenem Tage taufen lassen s. oben S. 132 A 12 zu 2, 41.

[35]) Mit diesen sind sie auch AG 2, 10 zusammengestellt, nur in umgekehrter Folge. Dort werden die drei Heimatsorte in der Richtung vom Osten nach Westen aufgezählt (Ägypten, Kyrene, Rom), hier von Westen nach Osten (Libertiner d. h. Römer, Kyrenäer, Alexandriner). Der Schauplatz beider Erzählungen Jerusalem bildet also in dem einen Fall den Ausgangs-, im andern den Endpunkt. Und wie dort wiederum zwei Länder sich anschließen, welche der Gedanke des Erzählers von Jerus. aus in anderer Richtung erreicht (2, 11 Kreter und Araber), so auch 6, 9 die kleinasiatischen Provinzen Cilicien und Asien.

[36]) Der griechische Mt beobachtet den Unterschied, der in seinem aram. Original gar nicht ausgedrückt werden konnte. Mt 23, 2; 27, 62 (7, 29?) sind die einzigen Ausnahmefälle, in denen er durch einen zweiten Artikel das zweite Glied eines Paares von Klassen vom ersten trennt. Lc dagegen setzt regelmäßig den zweiten Artikel Ev 19, 47 cf auch AG 13, 2 im Unterschied von 13, 26 und den dreifachen Artikel 4, 5. Zweifelhaft ist die LA 23, 7.

Der Streit zwischen Angehörigen dieser beiden hellenistischen Sondergemeinden und Steph. ging nicht von Steph. aus, war auch nicht wider seine Absicht durch ihn veranlaßt. Es könnte nicht verschwiegen sein, daß er dem Volk gepredigt habe, wenn dies der Fall gewesen wäre. Den Namen Jesu wird er freilich bei seinen Heilungen nicht verschwiegen und wohl auch mit anderen Worten die Kranken auf diesen Retter vor allem Unheil hingewiesen haben cf 3, 4 ff. Im wesentlichen aber war es doch der Eindruck, den seine Taten auf das den Tempel besuchende Volk machten, was diese Leute reizte, ihn zur Rede zu stellen und, ohne Frage in der ihnen selbst wie dem Steph. geläufigeren griech. Sprache mit ihm zu disputiren. Da sie in folge der Weisheit, worunter hier ebensosehr die Redegewandtheit, die *σοφία τοῦ λόγου* (1 Kr 1, 17; AG 18, 24) wie die Sachkunde (*λόγος σοφίας* 1 Kr 12, 8) zu verstehen sein wird, und die Begeisterung, mit welcher er seiner Überzeugung Ausdruck gab, den kürzeren zogen, „stifteten sie Männer an, welche sagten: wir haben ihn Lästerworte reden hören gegen Moses und Gott“. So v. 10 f. nach *B*. Statt dessen lesen wir in *A*: (10) *οἵτινες οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν αὐτῷ καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, ᾧ ἐλάλει, διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ὑπ᾽ αὐτοῦ μετὰ πάσης παρρησίας.* (11) *μὴ δυνάμενοι οὖν ἀντοφθαλμεῖν τῇ ἀληθείᾳ, τότε ὑπέβαλον ἄνδρας κτλ.* Wer griechische Worte nicht nur mit dem Auge, sondern auch mit dem Ohr liest, wird einräumen, daß dies nicht lautet wie ein aus allerlei pedantischen Erwägungen entstandenes Flickwerk, sondern wie ein Kunstwerk aus einem Guß, und überdies im einzelnen echt lucanisch. Zu *μετὰ πάσης παρρησίας* cf 4, 29; 28, 31, auch ohne *πάσης* 2, 29; 4, 31, dazu 4, 13 und das in der AG 7 mal wiederkehrende, sonst im NT nur noch 2 mal von Pl gebrauchte *παρρησιάζεσθαι*. Und wie lebensvoll ist die Darstellung in den oben durch gesperrten Druck hervorgehobenen Worten im Vergleich mit der mageren Fassung von *B*! Sie vermochten der Weisheit und dem Geist des Steph. nicht Widerstand zu leisten, sondern mußten den Kampf aufgeben, weil sie von ihm mit unverhohlener Deutlichkeit und in voller Öffentlichkeit[37])

---

[37]) Unter *παρρησία* ist nicht nur und wie noch in vielen Fällen überhaupt nicht die fruchtlose Freudigkeit und das freimütige Auftreten eines Redenden zu verstehen, sondern im Gegensatz zur Heimlichkeit und Verborgenheit das unverhohlene und daher für jedermann wahrnehmbare, öffentliche Auftreten, Reden und Handeln cf Jo 7, 4. 13. 26; 11, 54; 18, 20; AG 9, 27 f. 13, 46; 28, 31 s. auch Bd IV$^{5. 6}$, 375 A 21. Dazu stimmt auch *ἀντοφθαλμεῖν* im NT nur hier, Polyb. XVIII, 46 (al. 29), 12 mit *κατὰ πρόσωπον* einem Menschen sich so nähern, daß man ihm Auge in Auge sehen kann, was Gott gegenüber auch der mächtigste Mensch nicht wagen kann Sap Sal 12, 14, einer feindlichen Macht tapfer entgegentreten, einer Gefahr u. dgl. trotzen Polyb. II, 24, 1; 28, 6. 15, so auch der Versuchung z. B. *ἡδοναῖς* Sirach 19, 5 v. l., *χρήμασιν* Polyb. 28, 17. 18.

widerlegt wurden. Statt nun aber der erwiesenen Wahrheit die Ehre zu geben und sich für besiegt zu erklären, scheuten sie sich der Wahrheit Auge in Auge zu schauen (s. A 37) und schoben andere, wahrscheinlich käufliche Leute vor, welche statt ihrer im Volk die Behauptung verbreiten sollten und wirklich verbreiteten, daß Steph. Lästerungen gegen den Gesetzgeber und eben damit gegen Gott ausgesprochen habe. Dies kann sich nur auf Äußerungen beziehen, die Steph. im Verlauf der Disputationen getan hatte. Er muß auch in der Tat in folge der Herausforderungen seiner Gegner über das mosaische Gesetz solches gesagt haben, was ihnen als Lästerung des Heiligen und Ewigen erschien [38]). Fraglich kann nur sein, ob die Männer, welche die Hellenisten, vielleicht darum, weil sie selbst der aramäischen Sprache der geborenen Jerusalemer (AG 1, 19; 22, 2) weniger mächtig waren, für sich reden ließen, wirklich selbst solche Worte des Steph. gehört hatten oder es sich nur von ihren Auftraggebern hatten einreden lassen. Von größerer Bedeutung aber ist die Beschreibung der Wirkung, welche die Hellenisten durch den Mund ihrer Dolmetscher erzielten (v. 12). Bis dahin war die Volksgunst, deren die Gemeinde und ihre Lehrer sich erfreuten, ihr Schutz gegen die feindseligen Absichten der regierenden Kreise gewesen AG 2, 47; 3, 9—11; 4, 17. 21. Jetzt, da es sich um die Unantastbarkeit des Gesetzes und des Kultus handelte, gelang es, gerade das Volk in Aufregung zu versetzen, und vom Volk teilte die Bewegung sich dem Kreise der Presbyter und Schriftgelehrten mit, und ein Schüler des angesehensten Lehrers jener Tage spielte eine bedeutende Rolle bei der ersten Hinrichtung eines Bekenners Jesu (7, 58—8, 1). Hier hören wir nichts von den Priestern und dem Tempelhauptmann, von den Hohenpriestern und Sadducäern als den Führern der Reaktion gegen die christliche Bewegung wie 4, 1. 5f.; 5, 17f. 26. Nur in der Gerichtssitzung des Synedriums (7, 1) führt selbstverständlich der Hohepriester den Vorsitz, aber wir hören nichts weiter von ihm als eine geschäftliche, aus 4 Worten bestehende Frage. Man sieht, das Verhalten der maßgebenden Kreise zur Gemeinde hat sich völlig geändert.

Nach der Anordnung der Erzählung sind es nicht die von den Hellenisten beauftragten Männer (v. 11), sondern zunächst deren Auftraggeber, aber mit ihnen auch Männer aus der durch sie aufgeregten Menge und Schriftgelehrte, Mitglieder des Synedriums, welche den tätlichen Angriff auf Steph. machen und ihn vor das Synedrium führen. Es wird Tag und Nacht seit dem für die Ankläger kläglichen Ende der Disputationen hingegangen sein,

---

38) *A ῥήματα βλασφημίας* cf Judae 9 *κρίσιν βλασφημίας* hebraisirend. *B ῥήμ. βλάσφημα.* Zur Sache cf Jo 9, 28f., andrerseits Jo 5, 45—47.

ehe es soweit kam. Schon die Beantragung und Anberaumung einer Sitzung des Synedriums, die Einberufung der Mitglieder desselben, die Bestellung von Zeugen erforderte dies cf 4, 6 f.; 5, 17 f. 21. Wenn die vorgeladenen Zeugen (v. 13), die nach der Art, wie Lc sie einführt, nicht mit den v. 6 erwähnten Männern identisch sein können [39]), von vornherein als falsche Zeugen bezeichnet werden, so folgt daraus nicht, daß ihre Aussagen völlig aus der Luft gegriffen waren. Nach *A* wie nach *B* mit unwesentlicher Verschiedenheit [40]) lautet ihre Aussage gegen Steph.: „Dieser Mensch hört nicht auf, Worte gegen den (A diesen) heiligen Platz und (A gegen) das Gesetz zu reden; wir haben ihn nämlich sagen hören: ‚Dieser Jesus der Nazaräer wird diesen Platz zerstören und die Bräuche ändern, die uns Moses überliefert hat‘.“ Da die angeblich von Steph. genau so gesprochenen Worte unvermeidlich an Mr 14, 58 (auch Mr 15, 29; Mt 26, 61; 27, 40 ohne Parallele bei Lc) und an Jo 2, 19—22 erinnern, so erscheint begreiflich, daß man von jeher geneigt war, unter *ὁ τόπος οὗτος* und *ὁ τόπος ὁ ἅγιος* (mit oder ohne ein zweites *οὗτος*) den Tempel zu verstehen [41]). Dies scheint auch dadurch bestätigt zu werden, daß hier wie an jenen Stellen (cf auch Mt 24, 2; Lc 21, 6) *καταλύειν* gebraucht ist, was vorzüglich zu einem Gebäude als Objekt paßt, zugleich aber auch zu der Verbindung mit dem Gesetz oder den von Moses überlieferten Gebräuchen. Denn der Tempel und der einen Tempel und zwar diesen Tempel voraussetzende Kultus sind unlöslich mit einander verbunden. Endlich trifft bei dieser Deutung völlig zu, daß die wider Steph. und indirekt wider Jesus gerichtete Zeugenaussage ebenso wie die wesentlich gleiche Aussage, die schon im Prozeß gegen Jesus gehört und nachher unter dem Kreuz höhnisch wiederholt wurde, ein falsches Zeugnis gewesen ist. Denn Jesus hat ja niemals gesagt, daß er seinerseits den Tempel zerstören werde, sondern vielmehr den Juden in Aussicht gestellt, daß sie

[39]) Die Prädikate in v. 12 *συνεκίνησαν . . συνήρπασαν — ἤγαγον* finden einen grammatischen Anknüpfungspunkt nur an *ἐπέβαλον* in v. 11, aber die Objekte von *συνεκίνησαν* erfordern eine Erweiterung des Subjekts. Die Bedeutung von *ὑποβάλλειν* ist hier nicht die bei der Konstruktion *τινί τι* oder *τινί τινα* den Klassikern geläufige, sondern wie *ὑποβάλλεσθαι* im med. mit acc. pers. „unterschieben“. So auch pass. s. Beispiele bei Wettstein.

[40]) Über *A* ist Forsch IX, 266 im Apparat teils ungenau, teils undeutlich berichtet. Es muß heißen: *καὶ ἔστησαν* D d lt[1·2], *ἔστησάν τε* E 137 gr[2] (*statueruntque* vereinzelt p, die übrigen Übersetzungen können nicht entscheiden), hiezu + *adversus eum* lt[1], *κατὰ αὐτοῦ* hinter *ψευδεῖς* D d, om rel. Weiterhin wird *κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου* jedenfalls auch für *A* festzuhalten sein, vielleicht auch mit *τούτου* und wahrscheinlich hinter *κατὰ τοῦ νόμου*, weil die Umstellung in *B* und die Tilgung von *τούτου* aus der Rücksicht auf v. 14 sich erklärt. Das *ὅτι* v. 14 ist nach der Fassung der so eingeleiteten Sätze ebenso wie das *ὅτι* v. 11 Einführung direkter Rede.

[41]) Schon der erste lat. Übersetzer hat *τόπος* hier wenigstens an der zweiten Stelle durch *templum* nicht sowohl übersetzt als ersetzt.

es noch dahin bringen werden, daß der Tempel, den sie längst entweiht haben, zerstört werde cf Bd IV[5. 6], 173 f. Befremdlich wäre aber doch, daß der Tempel (*ὁ ναός*, wie es an allen verglichenen Stellen heißt) hier als ein Ort oder Platz bezeichnet wäre. Jesus betrachtete das Tempelhaus von Jugend auf als das Haus seines Vaters, die Juden nannten es „das Haus“ schlechthin, und den ganzen Bezirk der mit ihm zusammenhängenden Baulichkeiten „den Berg des Hauses“ (s. oben S. 76 f.). Und wie hätte auf dieses Haus zweimal durch ein *οὗτος* mit dem Finger hingewiesen werden können, als ob die Sitzung des Synedriums in einem Teil des dem Kultus dienenden Bauwerks, also im Heiligen oder im Allerheiligsten stattgefunden hätte. Wenn man Jo 11, 58 *τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος*, womit Kajaphas sein und seiner Mitregenten Herrschaftsgebiet bezeichnet, mit „Land und Leute“ übersetzen kann, also unter *ἡμῶν τὸν τόπον* Palästina oder doch Jerus. mit seiner näheren Umgebung zu verstehen hat, so wird *τόπος* hier nicht wesentlich anders gemeint sein. Auch Jo 4, 19—21 ist unter dem „Ort wo man anbeten soll“ nicht das Tempelgebäude in Jerus. einerseits und der samaritanische Tempel auf dem Garizim andrerseits zu verstehen, sondern Jerus. und der Berg Garizim als Kultusstätten, was diese Orte freilich nicht sein könnten, wenn nicht an ihnen die für den mosaischen Kultus erforderlichen und geeigneten Bauwerke errichtet wären. An der Heiligkeit des „Hauses Gottes“ hat auch die „Stadt Gottes“ vollen Anteil, so daß man bei ihr wie beim Himmel und beim Tempelhaus oder beim Brandopferaltar schwört Mt 5, 35; 23, 16—22. Die Hellenisten drücken dies auch dadurch aus, daß sie aller Etymologie zum Trotz *Jerusalem* mit Vorliebe *Ἱεροσόλυμα*, gelegentlich sogar *Ἱερόπολις*[42]) nennen, wie die Christen *ἡ ἁγία πόλις*[43]). Unter dem *οἶκος* der Jerusalemer Lc 13, 35 = Mt 23, 38 ist nicht der Tempel, sondern die Stadt zu verstehen, deren Einwohnerschaft Jesus dort anredet, wie ja auch schon von Alters her Bethel Name einer Ortschaft geworden ist cf Gen 28, 17. Jerus. ist auch nicht nur Wohnsitz seiner jeweiligen Einwohner, sondern ist die „Mutterstadt“ der ganzen über die weite Welt zerstreuten Judenschaft und für die Christen ein Typus der neuen, durch Jesus gegründeten, seit seiner Erhöhung in den Himmel ebendort ihrem innersten Wesen nach lebenden und dereinst mit ihm von dort zur Erde herniedersteigen-

---

[42]) Philo c. Flacc. 7; ebendort wie auch leg. ad Caj. 36 *μητρόπολις οὐ μιᾶς χώρας, ἀλλὰ καὶ τῶν πλείστων διὰ τὰς ἀποικίας κτλ.*

[43]) Das Jerus., das die Heiden zertreten werden, heißt doch noch „die hl. Stadt“ Ap 11, 2 (cf Lc 21, 24; Ap 21, 2. 10), auch nachdem sie den Herrn gekreuzigt hat Mt 27, 53 und nach ihrer geistigen Art eher Sodom und Ägypten heißen könnte Ap 11, 8. Auf der Karte von Madaba heißt sie *ἡ ἁγία πόλις Ἱερουσα(λήμ)*, die Araber nennen sie kurzweg *el-Kuds* „das Heiligtum“.

den Gottesstadt[44]). Alle diese Anschauungen, die ein Gemeingut der apostolischen Christenheit waren, wurzeln in den Aussagen Jesu, vor allem in seinen auf Jerus. bezüglichen Weissagungen. Während die falschen Zeugen beweisen, daß diese Weissagungen bei den Juden nicht so bald in Vergessenheit geraten sind, ist Steph. der älteste Zeuge für ihren ursprünglichen Wortlaut und für das Fortleben des darin enthaltenen Gedankens in der Urgemeinde. Was Jesus von einer bevorstehenden Zerstörung des Tempels gesagt hat, ist nach der Natur der Sache wie nach der Geschichte, in der diese Weissagung sich erfüllt hat, nicht zu denken ohne eine Eroberung und Verwüstung der Stadt[45]). Es ist aber auch zu bedenken, daß Lc im Unterschied von den drei anderen Evv eine unzweideutig auf die Zerstörung des Tempels bezügliche Weissagung Jesu gar nicht wiedergibt und dagegen mit einer Ausführlichkeit und Anschaulichkeit wie kein anderer von der Belagerung, Zerstörung und andauernden Verödung Jerus.'s berichtet.

Unerschrocken hat Steph. die Aussagen der falschen Zeugen angehört und verrät durch sein strahlendes Angesicht, daß er mit Begeisterung bereit ist, sobald man ihn zu Worte kommen läßt, dem jüdischen Fanatismus gegenüber die Wahrheit des Wortes Jesu zu bezeugen. Im Vergleich mit den äußerst kurzen, dem Leser keinerlei Anschauung von den Einzelheiten des Hergangs gewährenden Darstellung in v. 1—12 überrascht die anschauliche Schilderung des Eindrucks, den die Haltung und Miene des Steph. in dem Augenblick, da er erwartet, verhört zu werden, auf alle Anwesenden macht, zumal nach *A*[46]). „Die Blicke aller, die im Synedrium saßen, waren mit Spannung auf ihn gerichtet und sie sahen sein Angesicht wie das Angesicht eines Engels (*A* + Gottes, der in ihrer Mitte stehe)." Die Frage, woher Lc dieses kleine Bild genommen hat, beantwortet sich dadurch, daß der Ap. Paulus, mit dem Lc später Jahre lang in vertrautem Verkehr ge-

[44]) Gl 4, 25—27; Hb 12, 22f.; Ap 3, 12; 14, 1; 21, 2. 10 (*τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλήμ*); 21, 22 (*ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ κτλ.*).

[45]) Lc 13, 34f.; Mt 23, 37—39; auch Lc 17, 37 = Mt 24, 28 trotz der sprichwörtlichen Bildlichkeit des Ausdrucks cf Bd I[3], 667f., vor allem aber Lc 19, 41—44; 21, 20—24. Lc nennt in beiden Büchern Jerus. und zwar überwiegend in der ursprünglichen Namensform mehr als doppelt so oft als alle ntl Autoren zusammen.

[46]) *A* schließt den Satz *ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου θεοῦ ἑστῶτος ἐν μέσῳ αὐτῶν*. Cf Acta Theclae (et Pauli) c. 3, wo die eingehende Beschreibung der äußeren Erscheinung des Paulus, wie ihn Onesiphorus von Ikonium (2 Tim 1, 16) zum ersten Mal zu sehen bekommt, mit den Worten schließt: *χάριτος πλήρη· ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν*. Ähnliches muß Chrys. in einer anderen Legende auch von Barnabas gelesen haben, da er IX, 121 zu v. 17 bemerkt: *ὃ καὶ Βαρνάβας μαρτυρεῖται*, d. h. „was auch von B. bezeugt wird". Vielleicht eine Folgerung aus AG 14, 12.

standen hat und der die Gewohnheit hatte, manchmal von seiner Beteiligung an der Hinrichtung des Steph. und der sich daran anschließenden Verfolgung zu reden (AG 22, 30; 22, 9—11; 1 Kr 15, 9; 1 Tm 1, 12—15), nach feststehendem Brauch als ein begabter und damals bereits zu männlicher Reife entwickelter Rabbinenschüler, wie man aus 7, 58—8, 1 schließen muß, der Sitzung als Auskultator beigewohnt hat[47]). Dies gilt keineswegs von den Disputationen der Hellenisten mit Steph., geschweige denn den innergemeindlichen Vorgängen, von denen v. 1—6 berichtet wurde, will aber berücksichtigt sein bei der Würdigung des geschichtlichen Wertes der Rede des Steph., der weitaus umfangreichsten in der AG[48]).

Die Rede des Steph. gibt sich als Antwort auf die selbstverständlich an ihn und nicht etwa an die falschen Zeugen oder an das Synedrium gerichtete Frage des vorsitzenden Hohenpriesters (7, 1), „ob sich dies nun so verhalte“[49]) d. h. ob Steph. das, was die Zeugen soeben über und wider ihn ausgesagt haben, als wahr anerkenne. Die Richter müssen von der achtunggebietenden Erscheinung und Haltung des Steph. und von seiner Beredsamkeit einen tiefen Eindruck empfangen und andauernd wie unter einem Bann gestanden haben, wenn man verstehen soll, daß sie ihn nicht nach den ersten Sätzen zur Sache gerufen, sondern schweigend seinen die Geschichte Israels von Abraham bis über das babylonische Exil hinaus umspannenden Vortrag anhörten, ohne daß auch nur der Name Jesu genannt oder eine der dem Redner vorgeworfenen Lästerungen zur Sprache gebracht wurde. Auch dem Leser ist die Einsicht in die zielbewußte Anordnung der Rede

---

[47]) Mischna Sanhedr. IV, 3: „Das Synedrium war gleich einer halbrunden Tenne, damit sie (die Richter) einander sehen könnten“ . . . § 4 „Drei Reihen von Rabbinenschülern (תַּלְמִידֵי חֲכָמִים) saßen vor ihnen (den stimmberechtigten Mitgliedern des Synedriums); jeder einzelne kannte seinen Platz. War man genötigt, eine Ordination (zum Richteramt) vorzunehmen so ordinirte man (einen der Rabbinenschüler) aus der ersten Reihe.“ Nach der Rolle, welche Saul an diesem Tage und von da an spielte (7, 58—8, 3; 9, 1—2), ist anzunehmen, daß er in der ersten Reihe der Anwärter auf eine Richterstelle saß. Die Angabe in § 3 beleuchtet auch das in A von Steph. gesagte *ἑστῶτος ἐν μέσῳ αὐτῶν* s. vorige Anm.

[48]) Sie ist mehr als doppelt so lang wie die sonst ausführlichsten in der AG, die Pfingstpredigt 2, 14—36, die des Pl im pisidischen Antiochien 13, 16—41, in Milet 20, 18—35, vor dem Volk von Jerus. 22, 1—21 und von Agrippa 26, 2—23, und etwa 5 mal so lang wie die auf dem Areopag 17, 22—31.

[49]) Ob man mit lt[1] sy[1] für A *καὶ ἐπηρώτησεν* statt *εἶπεν δέ* annimmt und nach stärkerer Bezeugung *τὸν* (resp. *τῷ*) *Στεφ.* hinter *ἀρχιερεύς* und *ἄρα* hinter *εἰ* setzt, ist sachlich unerheblich. Als indirekte Frage charakterisiren die Worte sich selbst, cf 17, 11 *εἰ ἔχει* (A, *ἔχοι* B) *ταῦτα οὕτως* auch ohne das dort in A folgende *καθὼς Παῦλος ἀπαγγέλλει* aus dem vorangehenden verständlich. Das *ἄρα* macht die Frage dringlicher hinter *εἰ* AG 8, 22; 17, 27, wie hinter *τίς*, *τί* 12, 18; Lc 1, 66; 8, 25.

dadurch erschwert, daß in dem Augenblick, in dem sie den Charakter einer Strafpredigt über das Geschlecht der Gegenwart annimmt (v. 51—53), der Unmut der Zuhörer in lautem Geschrei sich Luft macht und ihn an der Fortsetzung seiner Rede hindert. Eines jedoch wird sofort deutlich, daß v. 2—37 weder von Moses als Gesetzgeber noch von dem durch ihn eingeführten Kultus, geschweige denn vom Tempel in Jerus. die Rede ist, sondern vom Ursprung und der auf der Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft und eines eigenen Landbesitzes beruhenden Erziehung Israels. Dadurch wird die vorgetragene Deutung des „heiligen Ortes“ 6, 13f. auf Jerus. als den Wohnsitz und den Sammelpunkt des ganzen jüdischen Volkes bestätigt. Wenn Steph. den Gott, der den Abraham aus seinem Vaterland und seines Vaters Haus ausziehen hies[50]), *ὁ θεὸς τῆς δόξης* nennt, so mag ihm die einzige Stelle des AT’s vorschweben, wo dies zu lesen ist Ps 29, 3, was auch darum wahrscheinlich ist, weil dort v. 9 gesagt wird: „Zu seinem (Jahweh’s) Tempel spricht ein jeder: Herrlichkeit“ [51]). Im übrigen aber ist der Psalm eine Lobpreisung des Gottes, der seine unbedingte Macht über die ganze Natur durch den Donner seiner Stimme zu erkennen gibt, wie denn auch nicht die Frommen auf Erden oder im Tempel, sondern die Göttersöhne (v. 1) aufgerufen werden, dieses Gottes Majestät und Macht zu bekennen. Das Bezeichnende aber bleibt, daß Steph. den Hintergedanken, der ihn auf Ps 29 geführt hat, nicht ausspricht, sondern sich vorerst auf den allgemeinen Gedanken beschränkt, daß Gott bei der Gründung Israels sich als den frei über alles, was Ort oder Raum heißen mag, waltenden Gott bewiesen hat. Bei aller Anlehnung an LXX geht er sehr frei mit dem dorther entnommenen Stoff um. Der atl Text (Gen 12, 1 ff.) sagt nichts davon, daß Abraham bei Gelegenheit einer ihm zu teil gewordenen Gotteserscheinung das Gebot zur Auswanderung aus der Heimat empfangen habe, cf vielmehr Gen 12, 7. Noch ungenauer ist die Angabe, daß Abr. diese göttliche Offenbarung und Weisung einerseits in Mesopotamien und andrerseits vor seiner Niederlassung in Charran erhalten habe. Wenn es hiernach scheint, als ob Charran nicht in Mesopotamien liege, so scheint aus v. 4^a der Angabe (v. 4^a), daß Abr. in folge des göttlichen Befehls aus dem Lande der Chaldäer nach Charran gezogen sei, zu folgen, daß das Land der Chaldäer zu Mesopotamien gerechnet werde[52]). Über diesen Satz (v. 4^a) zurück an

---

[50]) Nur Gen 12, 1 ohne die Forsetzung wird v. 2 citirt.

[51]) Wenn הֵיכָל v. 9 nicht notwendig Tempel heißt, sondern auch einen Palast bezeichnen kann, so wird doch mit 10f. das Gebiet der Geschichte betreten. Die ähnliche Benennung Gottes als „König der Herrlichkeit“ Ps 24, 7—10 gehört zur Beantwortung der Frage: „Wer wird zum Berge Jahweh’s hinaufgehen und an seinem heiligen Orte stehen“.

[52]) Nach Gen 11, 31 ist nicht Abr. in folge einer ihm zu teil ge-

das Subjekt von v. 2. 3 (*ὁ θεός*) wiederanknüpfend fährt Steph. (v. 4^{b}) fort: „Und nachdem sein Vater gestorben war, verpflanzte er (Gott) ihn von dort (von Charran) in dieses Land, in welchem ihr jetzt wohnet". Ist an der Echtheit von *αὐτόν* vor *εἰς τὴν γῆν* nicht zu zweifeln, so steht auch die Lesung des vorangehenden Verbums als *μετῴκισεν* von dem transitiven *μετοικίζω* fest, und die sehr verbreitete Schreibung *μετῴκησεν*, scheinbar von dem intransitiven *μετοικέω*, ist ebensowohl als Assimilation an das vorangehende *κατῴκησεν* und das nachfolgende *κατοικεῖτε*, wie als beliebte Vertauschung von *η* und *ι* zu erklären [53]). Daß die dem Befehl Gottes entsprechende Wanderung Abr.'s von Charran nach Palästina ohne Anhalt in der atl Erzählung als eine Handlung Gottes bezeichnet, und daß dies durch *μετοικίζειν* ausgedrückt ist, kann seinen Grund nur darin haben, daß die Niederlassung Abr.'s in Kanaan als eine nicht freiwillige Ansiedelung eines *μέτοικος* vorgestellt werden sollte. Nicht als ein Bürger und Grundbesitzer, sondern nur als ein Fremdling und Beisasse, dessen Rechte von der Gunst der Bürger und eingesessenen Besitzer abhängen, sollte er und sein Geschlecht zeitweilig dort wohnen, ein Gedanke, welchen Jakobus auf die zur Zeit seines Briefes mit wenigen Ausnahmen aus geborenen Juden bestehenden Christenheit (Jk 1, 1 cf Hb 11, 8—16) und Pt oder in seinem Namen Silvanus (1 Pt 1, 1; 2, 11) und Paulus (Eph 2, 11 f.) auf die heidnisch geborene

wordenen Gotteserscheinung und Weisung aus seiner Heimat nach Charran gezogen, sondern vielmehr sein Vater Therach mit seiner ganzen Sippschaft hat dies aus eigenem Antrieb getan. Als ursprünglicher Wohnsitz wird dort אוּר כַּשְׂדִּים angegeben (11, 28. 31; 15, 7, LXX *ἡ χώρα τῶν Χαλδαίων*, Steph. *γῆς Χαλδ.*). Darf als sicher gelten, daß dieses chaldäische Ur (assyr. Uru) an der Stelle der Ruinen von Mughair am rechten, westlichen Ufer des Euphrats, etwa in der Mitte zwischen Babel und dem persischen Meerbusen, also außerhalb Mesopotamiens (cf Schrader, Die Keilinschr. und das AT, 2. Aufl. S. 129 ff.) lag, und lag dagegen *Χάρραν* (חָרָן, *Κάρραι*) noch zweifelloser nicht weit von Edessa, also im eigentlichen Mesopotamien, so sind die geographischen Vorstellungen des Steph. von diesen Gebieten und Ortschaften recht unvollkommen. Daß er dem Abr. solches zuschreibt, was Therach getan hat, und daß er die göttlichen Kundgebungen, die Abr. nach Kanaan geführt haben, ungenau verbindet und sondert, mag durch die proleptische Erwähnung Kanaans als Ziel aller jener Wanderungen Gen 11, 31 und die Zusammenfassung des ersten Anfangs und letzten Zieles Gen 15, 7 veranlaßt sein. Die alten lat. Übersetzer vor Hieronymus haben vergeblich durch Versetzung von *postquam mortuus est pater ejus* aus v. 4 in v. 2 nachzuhelfen gesucht s. Forsch IX, 53 s. auch folgende Anm.

[53]) D hat aus *κἀκεῖθεν* ein sinnloses *κἀκεῖ ἦν* gemacht und folgerichtig ein *καί* vor *μετῴκησεν* (= *μετῴκισεν*) *αὐτόν* gesetzt. Letzterer Schreibfehler (d *intransmigravit eum*, nach spätlat. transitivem Gebrauch von *transmigrare*) findet sich auch in E (richtig dagegen e wie lt^{2} vg *transtulit*) HLP min. Nur E sy^{1} + *ὁ θεός*. Hinter *κατοικεῖτε* + DE sy^{2} *καὶ οἱ πατέρες ὑμῶν* (nur D *ἡμῶν*), dazu + D sy^{2} (nicht E) noch *οἱ πρὸ ὑμῶν* (D wieder *ἡμῶν*).

Christenheit anwandten. Eben diesen Gedanken verfolgt Steph. v. 5—7 weiter in Sätzen, zu welchen ihm seine Belesenheit in der griech. Bibel den sprachlichen Stoff aus verschiedenen, teilweise anders gemeinten Stellen des Pentateuchs darbot. So besonders v. 5 in dem Satz: „Er gab ihm nicht einen erblichen Besitz (*κληρονομίαν* = *κατάσχεσιν αἰωνίαν* Gen 14, 8; 48, 4) in demselben (Lande), nicht einmal eines Fußes Breite, und er verhieß (oder „hatte verheißen"), es als bleibenden Besitz (*εἰς κατάσχεσιν*, Deut 32, 49) ihm und seinem Samen nach ihm zu geben (Gen 12, 7; 13, 14—17; 15, 8), da er (doch) kein Kind hatte (Gen 15, 2. 7)". Die freie Verwendung der atl Texte ist am auffälligsten bei den Worten *οὐδὲ βῆμα ποδός*, die wörtlich aus Deut 2, 5 genommen sind, wo Gott durch Moses den Israeliten gebietet, sie sollen das Gebirge Seïr, die Wohnsitze der Edomiter umgehen und nicht Krieg mit ihnen führen, „denn, heißt es, ich werde euch auch nicht eines Fußes Breite von ihrem Lande geben". Die Ausdehnung dieses Wortes auf das ganze Palästina erschien um so unbedenklicher, da schon im letzten Jahrhundert v. Chr. Idumäa zum jüdischen Gebiet geschlagen war. Gegenüber der irrigen Meinung der regierenden Kreise, daß das jüdische Volk einen auch vor Gott giltigen Rechtsanspruch auf das Land und vor allem auf die Hauptstadt haben, fährt Steph. fort (v. 6): „In der Tat hat Gott vielmehr also geredet[54]: es werde sein Same ein Fremdling in fremdem Lande sein, werde sie zu Sklaven machen und 400 Jahre lang übel behandeln; (7) und das Volk, sprach Gott, dem sie als Sklaven dienen werden, werde ich richten und darnach werden sie ausziehen und mir dienen an diesem Ort." Während v. 6 abgesehen von der Umsetzung der Anrede an Abr. in die dritte Person genau mit Gen 15, 13 und v. 7 bis zu dem Worte *ἐξελεύσονται* auch in der Form der Anrede, daher auch mit einem eingeschobenen *ὁ θεὸς εἶπεν* eingeführt, mit Gen 15, 14 übereinstimmt, haben die Worte *καὶ λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* keine atl Unterlage. Nur ein in LXX gegen den hebr. Text hinter *ἐξελεύσονται* eingeschobenes *ὧδε* (hieher) sagt wenigstens dies, daß der Auszug aus Ägypten die Rückkehr nach Kanaan bedeutet, was Gen 15, 16 noch deutlicher gesagt wird. Mit dem Ort, wohin Israel nach der Zeit der ägyptischen Knechtschaft zurückkehren soll, kann Gen 15, 14. 17 nichts anderes gemeint sein

[54]) Nachdem *ἐλάλησεν δέ* einen Gegensatz zu *ἔδωκεν . . . καὶ ἐπηγγείλατο* gebildet hat, kann *ὅτι* nicht nachträglich noch im Sinn eines *γάρ* als eine die Aussagen von v. 5 rechtfertigende Erläuterung gefaßt werden, sondern nur als ein recitatives, die folgenden Gottesworte einleitendes. Die Satzbildung ist allerdings hart, da zunächst doch nicht wie Gen 15, 13 direkte Rede Gottes und Anrede an Abraham folgt, sondern diese erst in v. 7 einsetzt und durch das eingeschobene *ὁ θεὸς εἶπεν* als solche gekennzeichnet wird.

als das Land Kanaan, in welchem Abr. sich befand, als er das hier berichtete Traumgesicht hatte. Eine genauere örtliche Bestimmtheit ist nicht zu fordern. Aus dem Zusammenhang der Erzählung könnte nur etwa Hebron als der damalige Wohnsitz in Betracht kommen cf Gen 13, 18, was aber für Gen 15, 14—16 bedeutungslos und für die erweiterte Gestalt, welche Steph. dem Gotteswort gibt, sinnlos wäre, da Hebron niemals die Hauptstätte des israelitischen Kultus gewesen ist. Auch Steph. kann wie Abr. selbst unter „diesem Ort“ nichts anderes verstanden haben als das dem Abr. und seinem Geschlecht verheißene Land.

Neben die Verheißung stellt Steph. (v. 8), dem Gang der Geschichte folgend (cf Gen 17, 10), die Verfügung der Beschneidung [55]), also allerdings einen Anfang des für Israel verbindlichen göttlichen Gesetzes; aber mit dem Tempelkultus hat dies Gebot ebensowenig zu schaffen als mit Moses, der es bereits vorfand. Die noch vor der Geburt eines Erben Abr.'s für alle folgenden Generationen angeordnete Beschneidung ist eines der Mittel, wodurch das von Abr. abstammende, zum Volk heranwachsende Geschlecht von den benachbarten Völkern abgesondert bleiben soll. Aus der ausführlichen Erinnerung an die Geschichte der „12 Patriarchen“, wie hier (v. 8) vielleicht zuerst in der Literatur die 12 Söhne Jakobs genannt sind [56]) (v. 9—18), leuchtet als Hauptgedanke hervor, daß der von seinen Brüdern beneidete und als Sklave nach Ägypten verkaufte Joseph durch Gottes wunderbare Fügung zu höchster Würde und Macht neben dem König erhoben, alsdann zum Retter seiner ganzen Familie in der Hungersnot und auf lange Zeit der Schirmherr des in Ägypten stark anwachsenden Volkes wurde. Unsicherer Sage folgend beschließt Steph. die Geschichte Jakobs und seiner sämtlichen Söhne damit, daß erst nach ihrem Tode ihre Leichname nach dem ihnen verheißenen Lande gebracht wurden. Durfte er dabei bei seinen Hörern trotz den darunter befindlichen Sadducäern als jüdischen Gemeinglauben voraussetzen, daß die Erzväter dort der Auferstehung entgegen-

[55]) *διαθήκη* hier wie Gen 15, 9f. nicht Testament, auch nicht ein auf gegenseitiger Vereinbarung beruhender Vertrag, sondern eine einseitig von Gott getroffene Anordnung, nur insofern ein Bund, als die Beobachtung des göttlichen Gebots seitens des Menschen eine Bedingung für den Fortbestand der auf Gottes Gnade beruhenden Gemeinschaft Gottes mit dem Geschlecht Abrahams bildet.

[56]) So im Titel der Testamenta XII patriarcharum; von Abraham, Isaak und Jakob 4 Mkk 7, 1, ebendort 16, 25 hinter diesen 3 Namen *καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι*, also die Söhne Jakobs mitinbegriffen, ähnlich Just. dial. c. Tryph. 134. Übrigens ist 4 Mkk vielleicht nicht älter als die AG und überdies christlicher Interpolation verdächtig cf Schürer III[4], 524ff. AG 2, 29 David *πατριάρχης* (sonst AG 4, 25; Mr 11, 10 *πατήρ*, wie auch AG 7, 15 *πατέρες ἡμῶν* statt *πατριάρχαι* 7, 8f.). Hb 7, 4 Abraham *πατριάρχης* (gewöhnlicher *πατήρ*, auch in der Anrede Lc 16, 24. 27. 30).

harren, so betont er damit noch einmal, daß während ihres irdischen Lebens die dem Abr. gegebene Verheißung sich nicht an ihnen erfüllt habe, sondern noch einer Erfüllung in höherem Sinne warte cf Lc 20, 37 f.; Hb 11, 10. 14—16; 12, 23.

Während aus dem hiemit beendigten Abschnitt Joseph im Verhältnis zu seinen Brüdern als ein Typus Jesu im Verhältnis zu seinem Volk hervorleuchtet, gilt das Gleiche in noch höherem Grade von Moses in dem Abschnitt v. 17—37. Schon als neugeborenes Kind wäre er beinah der Arglist des um den Fortbestand seiner Herrschaft besorgten Königs zum Opfer gefallen [57]). Aber gerade das dritte und letzte Mittel, das Pharao ergreift, alle Hoffnung Israels auf die ihm verheißene bessere Zukunft zu vernichten, muß dazu dienen, dem zukünftigen Retter seines Volks für diesen seinen Beruf tüchtig zu machen (v. 20—22 = Ex 2, 1—10). Die eigene Tochter des Königs nahm ihn als Sohn an und ließ ihn in aller ägyptischen Wissenschaft unterrichten [58]), so daß er im Reden und Handeln mächtig wurde. Wer kann sich trotz aller Verschiedenheit der Erinnerung an Mt 2, 3—15 und Lc 2, 40. 47; 4, 22; 24, 19 erwehren? Als aber Moses 40 Jahre alt im Mitgefühl mit der Not seines Volkes einen derselben an dem Ägypter durch dessen Tötung rächte, und Israeliten, die mit einander in Streit lagen, zum Frieden mahnte, wurde er von seinen Brüdern nicht als ihr Retter anerkannt, sondern mußte vor ihnen fliehen (v. 23—29 = Ex 2, 11—15). Vierzig Jahre mußte er wie ein von seinem Volk Ausgestoßener in der Fremde leben. Aber gerade dort offenbarte sich ihm der Gott der Erzväter; lehrte ihn den in der Wüste gelegenen Ort dieser Selbstoffenbarung Gottes als „heiliges Land“ betrachten und berief ihn, den von seinen Volksgenossen Verkannten, Verleugneten und Verstoßenen zum Erlöser und Herrscher seiner unter dem Druck der Fremdherrschaft seufzenden Brüder, als ein Werkzeug Gottes, welcher sich dieses

[57]) Mit *κατασοφισάμενος* (nur hier im NT) umfaßt Steph., was Exod 1, 9—14 und 22 erzählt ist, mit Übergehung des durch den frommen Ungehorsam der Hebammen vereitelten Versuchs, durch diese die männliche Nachkommenschaft auszurotten v. 15—19. Dementsprechend umfaßt *ἐκάκωσεν*, das hier keine andere Bedeutung hat wie v. 6, den Befehl des Königs, das Volk mit Frohnarbeit zu plagen und den an die Ägypter gerichteten Befehl desselben, alle Knaben ins Wasser zu werfen. Durch beides drängte Pharao die Israeliten schließlich dazu, wie es die Eltern des Moses taten, ihre männlichen Kinder auszusetzen, nach Absicht des Königs, um sie zu töten, nach Absicht der Eltern, um sie nicht eigenhändig zu ermorden, sondern es Gott oder dem Zufall zu überlassen, was aus ihren Kindern werden möge. Der Genitiv des Inf. *τοῦ ποιεῖν τὰ βρέφη αὐτῶν ἐκθέτα* hält sich wie öfter in der Mitte zwischen finaler und consecutiver Bedeutung s. Blaß Gr.[2] § 71, 3.

[58]) Lucian Philops. 34 sagt von einem gelehrten Priester (*ἱερογραμματεύς*) und Magier aus Memphis *θαυμάσιος τὴν σοφίαν καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἰγυπτίων*. S. dazu m. Ignatius v. Ant. S. 592.

Volkes als seines eigenen Volkes wieder annehmen wollte (v. 30—35 = Ex 3, 1—10). Diesem Worte Gottes entsprachen die Taten des Moses bei der Führung des Volkes aus Ägypten, die Zeichen und Wunder, die er zuerst in Ägypten, sodann beim Durchzug durchs rote Meer und endlich während der vierzigjährigen Wüstenwanderung getan hat (v. 36). Aber nichts weniger als abschließend ist die durch Moses vermittelte Gnadenerweisung Gottes an Israel. Moses selbst ist es, der den Söhnen Israels gesagt hat: „Einen Propheten wird Gott euch erstehen lassen aus euren Brüdern, wie (er) mich (euch als Propheten gesandt hat)“ (v. 37 = Deut 18, 15. 18 cf AG 3, 22). Dieser erste unzweideutige Hinweis auf Jesus sagt schon durch die darin enthaltene Vergleichung des großen Propheten der Endzeit mit Moses (ὡς ἐμέ), daß alles was vorher von Moses gesagt war, als ein auf Jesus und seine Geschichte hinweisender Typus gemeint war. Am deutlichsten tritt diese Abzielung der Rede zu Tage in den Aussagen über die Verkennung der Absichten, welche Gott durch Moses verwirklichen wollte, und die Ablehnung der Selbstanerbietungen des Moses zu diesen Zwecken seitens seiner Volksgenossen v. 25 ff., worauf v. 35 nochmals Bezug genommen wird. „Er meinte, die Brüder würden verstehen, daß Gott ihnen durch seine Hand Heil gebe“ (oder Rettung schaffe); „aber sie verstanden es nicht“ (v. 25). Als er Friede zwischen den streitenden Brüdern stiften wollte, stieß gerade der ihn zurück (ἀπώσατο αὐτόν), welcher das Recht im Streite gegen sich hatte (v. 27 cf 39). Und gerade den hat Gott seinem Volk als Heiland und Fürsten gesandt, den sie verleugneten und zu dem sie sprachen: „wer hat dich als Fürsten und Richter eingesetzt“ (v. 35 f.). Das war eine für die Hörer der Rede wohlverständliche Beschreibung ihres eigenen Verhaltens gegen Jesus cf Lc 19, 14. 27; AG 2, 22; 3, 13 f. Außerdem tritt in diesem Teil der Rede noch als für den Anlaß und Endzweck der Rede bedeutsam hervor das Gotteswort (v. 33), welches ein Stück öden Sandbodens, auf dem es Gott gefällt, sich zu offenbaren, als ein „heiliges Land“ betrachten heißt. Wie unvernünftig erscheint es dem gegenüber, wenn die Oberhäupter des jüdischen Volks das durch Sünden und vielfach veräußerlichten, geradezu heuchlerischen Kultus entweihte Jerus. als ein unantastbares Heiligtum und ein von Gott und Rechts wegen ihnen gehöriges Besitztum ansehen!

Nach dem Vorgriff auf ein viel später durch Moses verkündigtes Gotteswort (v. 37) kehrt Steph. wieder zum Gang der Geschichte zurück mit der Erinnerung, daß derselbe Moses, der ein durch wunderbare Taten beglaubigter Prophet und Befreier seines Volkes geworden ist, sofort auch der Empfänger und Verkündiger lebendiger Gottesworte an die um den Berg Sinai versammelten Väter des jüdischen Volkes geworden ist (v. 38 = Ex 19, 1—20). Wenn er

als Teilnehmer an dieser Versammlung den Engel nennt, „der mit Moses auf dem Berge Sinai redete“, so folgt er, wie man auch ohne rabbinische Gelehrsamkeit aus Gl 3, 19; Hb 2, 2 und Josephus (ant. XV, 5, 3) sieht, einer bereits festgeprägten jüdischen Deutung der gewaltigen Naturerscheinungen, unter welchen die grundlegende Offenbarung auf dem Sinai erfolgt ist[59]). Aber nicht unter dem Gesichtspunkt eines fordernden Gesetzes betrachtet Steph. zunächst diese Offenbarung, sondern bezeichnet sie in Rücksicht auf die verheißungsvolle Einsetzung Israels in die Würde des aus lauter Priestern bestehenden Königreichs Gottes (Ex 19, 5f.) als *λόγια ζῶντα*. Gottes Wort ist selbstverständlich an sich lebendig und daher auch niemals völlig wirkungslos (Hb 4, 12), und auch Gottes Gebote können belebend wirken (Jo 12, 50), aber nicht sofern sie an den Menschen Forderungen stellen, deren Erfüllung erfahrungsmäßig ausbleibt (Gl 3, 21), sondern sofern sie zugleich Heil anbieten und Kraft darbieten, welche durch den Glauben angeeignet werden (Jo 6, 68). Diese gläubige Aneignung der lebendigen und Leben weckenden Wortoffenbarungen Gottes ist auch ein Gehorsam gegen Gott, und andrerseits ist die Unterwerfung unter den in den *λόγια ζῶντα* sich kundgebenden gnädigen Willen Gottes nicht denkbar ohne gläubiges Vertrauen zu dem Mittler der Wortoffenbarungen. Solchen Glaubensgehorsam aber (s. oben S. 237 A 24 zu AG 6, 7) haben die Israeliten der mosaischen Zeit dem Moses verweigert. Sie haben ihn geradezu von sich gestoßen, wie sie es schon einmal getan hatten, als er noch ohne göttliche Berufung und Beglaubigung sich ihnen als rettenden Führer anbot (cf v. 27), und haben sich mit ihren Herzensneigungen nach Ägypten zurückgewandt (v. 39 = Ex 16, 3). Mit dem Vertrauen zu Moses als dem von Gott gesandten Propheten und Führer schwindet schon während der 40 Tage, welche dieser auf dem Berge verweilt, auch die Verehrung des lebendigen Gottes. Das ganze Volk bricht den Bund, den Gott eben erst mit ihm geschlossen hat durch Anfertigung und Anbetung eines metallenen Bildes des Unsichtbaren mit nachfolgender Festfeier nach Art heidnischen Götzendienstes (v. 40—41 = Ex 32, 1—6). Als eine sofortige Strafe für diese Untreue erscheint es, daß Gott die Israeliten jener Tage „verkehrt gemacht[60]) und dahingegeben hat, daß sie dem Heere

[59]) Cf AG 7, 53; Deut 33, 2 LXX; Jos. ant. X, 5, 3 und die ausführliche Erörterung zu Gl 3, 19 Bd IX², 173—178, auch Riggenbach zu Hb 2, 2 Bd XIV, 28f. Die Volkstümlichkeit dieser Anschauung erkennt man aus Stellen wie Jo 12, 29.

[60]) Statt *ἔστρεψεν δέ B* hat *A* wahrscheinlich *τότε οὖν* (Jo 11, 14; 19, 1. 16; 20, 8, ohne *οὖν* auch AG 4, 16; 5, 19 *A* zur Weiterführung der Erzählung) *ἔστρεψεν αὐτούς*. Im Unterschied von *ἐπιστρέφειν* (AG 3, 19) und *ἀποστρέφειν* (3, 26) wird *στρέφειν* im NT wie in der besseren Gräcität nur transitiv gebraucht z. B. Ap 11, 6 in der Bedeutung „ver-

des Himmels dienten“, ein Urteil, welches sodann durch Anführung von Amos 5, 25—27 treffend gerechtfertigt wird, wo der Prophet die schon während der 40 jährigen Wüstenwanderung eingerissene Vernachlässigung des wahren Gottesdienstes und Verdrängung desselben durch die Verehrung heidnischer Götter und Götzenbilder schildert (v. 42—43). Auch dieses Citat schließt sich eng an die LXX an, die ihrerseits den ihr bereits in verderbtem Zustand vorliegenden hebr. Text ungenau wiedergibt[61]). Steph. läßt die Schlußworte fort: „spricht Jahweh; ‚Herr der Heerscharen‘ ist sein Name“ (so hebr., LXX λέγει κύριος· ὁ θεὸς ὁ αὐτοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ), und er konnte dies um so eher tun, da er das Citat mit γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν eingeleitet hat (cf Lc 3, 4; 24, 27. 44; AG 13, 40) und das, was in einem Teil seiner Bibel geschrieben steht, eben darum auch für ihn Gottes eigenes Wort ist. Dagegen ist es eine kühne Änderung des Textes von Amos 5, 27 (LXX *μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Δαμασκοῦ*, so auch hebr.), wenn Lc den Steph. sagen läßt: „ich werde euch verpflanzen (oder umsiedeln) über Babylon hinaus“ [62]). Die Rücksicht auf die Tatsache, daß die aus der Heimat verbannten Israeliten teilweise bis über den Tigris hinaus angesiedelt wurden, mag dies veranlaßt haben, und es erschien dies um so statthafter, da der Prophet ja nicht gesagt hatte, daß die unfreiwillige Wanderung der Verbannten in Damaskus ihr Endziel erreichen werde, sondern nur, daß sie darüber hinaus sich erstrecken werde. Es blieb daher

---

wandeln“, was sich an den klassischen Gebrauch im Sinn von „verdrehen, verrenken“ anschließt (sonst nur noch Mt 5, 39; 27, 3 in anderer Bedeutung). So auch LXX von äußerer Verwandlung oder auch innerlicher Umwandlung 1 Sam 10, 6; Ps 30, 12; 114, 8, dem entsprechend im Pass. Ex 7, 15; Jes 63, 10; Jer 2, 21. Blaß z. St. berief sich für intrans. Gebrauch vergeblich auf 1 Makk 2, 63; denn erstens ist dort ἐπέστρεψεν viel besser bezeugt als ἔστρεψεν (s. Fritzsche) und zweitens ergibt sich von da aus kein hier brauchbarer Gedanke. Richtig lt[1] *pervertit illos*. Auch sy[1. 2] haben ihr הפך sicherlich nicht anders gemeint, haben nur nicht nötig gefunden, das aus dem folgenden παρέδωκεν αὐτούς supplirende Objekt zu ἔστρεψεν in ihren Text aufzunehmen, wie es It[1] tat. Der verschrobene Charakter, die verkehrte innere Verfassung Israels, wie sie Deut 32, 5; AG 2, 40 beschrieben wird, ist ebenso wie der ähnliche Zustand der Heidenwelt (Phl 2, 15; Rm 1, 24. 26. 28) gewiß nicht unverschuldet, doch aber von Gott gewirkt cf Bd I[4], 475 ff.; VI, 94 ff. und s. unten zu AG 28, 26 f.

[61]) Verwirrung ist namentlich in bezug auf die Namen der Götter und Sternbilder eingerissen, worüber uns endgiltig aufzuklären den atl Auslegern überlassen bleiben muß. Von einer „Hütte des Moloch“ (LXX u. AG) ist im hebr. Text nicht die Rede. Dagegen wohl von dem „Heer des Himmels“, wie Steph. in der Einleitung zum Citat v. 42 sich ausdrückt cf Jer 19, 13.

[62]) Unter den Versuchen, die Abweichung vom prophetischen Text zu verhüllen (Forsch IX, 55, 267) ist besonders merkwürdig derjenige Philaster's, der in folgender Umdichtung besteht: *in terram Babyloniae atque Persarum et interiora loca alia et arida et postrema terrarum omnium.*

dem Leser überlassen, sich selbst aus der Geschichte Antwort auf die Frage zu holen, wie weit in östlicher Richtung die Wanderung sich erstrecken sollte und erstreckt habe. Um so stärker war dadurch der ohnehin unverkennbare Gedanke des Steph. ausgedrückt, daß nach Gottes Rat und Geschichtsleitung das jüdische Volk sich nicht einbilden darf, ein Anrecht auf den Besitz des heiligen Landes zu haben[63]).

Erst mit v. 44—50 kommt der Redner endlich auf die wechselnden Kultusstätten, die mosaische Stiftshütte und den salomonischen Tempel zu sprechen. Alles, was zwischen den Anfangsworten der langen Periode „Das Zelt des Zeugnisses hatten unsere Väter“ oder dem ganzen v. 44 und ihrem Schluß „bis zu den Tagen Davids“ steht, ist eine aus Relativsätzen gebildete Parenthese; denn selbstverständlich kann die v. 45 a. E. angegebene Zeitgrenze nicht mit *ἣν καὶ εἰσήγαγον*, geschweige denn mit *ὧν ἐξέωσεν* (oder *ἔξωσεν*) zu einem verständlichen Satz verbunden werden[64]). Trotz allen Veränderungen, welche die aus teilweise sehr vergänglichen Stoffen nach den Anordnungen des Moses errichtete Stiftshütte im Laufe mehrerer Jahrhunderte der Natur der Sache nach erleiden mußte, war es doch immer die auf Gottes Geheiß durch Moses und seinen Werkmeister (Ex 31, 1 ff.) hergestellte Stiftshütte, welche dem Volk Israel als allein gesetzmäßige Kultusstätte diente[65]), bis David den Wunsch äußerte, dem Gott seines Volkes ein festes Haus zu erbauen und damit eine bleibende Stätte in der Hauptstadt des Landes zu schaffen (2 Sam 7, 2), ein Gedanke, welchen dann Salomo ausführte[66]). Daß aber nach Gottes Willen und Leitung der Geschichte Jahrhunderte lang, auch nach der Ansiedelung Israels in Kanaan, der ihm geweihte Kultus keinen festen Platz auf Erden gehabt hat, und daß selbst David, der sich sonderlicher Gnade Gottes erfreute, auf Erfüllung seines Wunsches, ihm einen solchen zu schaffen, verzichten mußte, das sind starke

[63]) Dem Redner mag dabei auch die Fortsetzung der prophetischen Rede vorgeschwebt haben (Amos 6, 1): „Wehe denen, die sorglos sind zu Zion und vertrauen auf den Berg Samarias“.

[64]) Der Text von *A* kann mit den vorhandenen Mitteln noch nicht mit einiger Sicherheit hergestellt werden Forsch IX, 55. 267.

[65]) Cf Köhler, Bibl. Geschichte AT's I, 374; II, 1, 12 f.

[66]) Der äußeren Bezeugung nach (Forsch IX, 56. 267) mag schwer zu entscheiden sein, ob v. 46 *τῷ θεῷ Ἰακώβ* oder *τῷ οἴκῳ Ἰακώβ* von Lc in *A* und *B* geschrieben ist. Aber der nach letzterer LA in v. 47 ausgesprochene Gedanke, daß Salomo dem Hause Israels ein Haus gebaut habe, ist schon stilistisch unerträglich und wäre sachlich nur möglich, wenn Israel bis dahin keine Wohnstätte gehabt hätte. Wo von dem bloßen Gedanken Davids die Rede ist (v. 46), ist weder *σκηνή* wie v. 44, noch *οἶκος* wie v. 47, sondern *σκήνωμα* (lt[1] *habitatio*) gebraucht, ferner auch *οἰκοδομεῖν* vermieden, und gerade an diesen Begriff knüpft v. 48 weitere bedeutsame Gedanken an. Es ist demnach *τῷ θεῷ Ἰακώβ* zu lesen cf Ps 132, 1—5 (24, 6 LXX); Jes 49, 26.

Zeugnisse gegen das Vertrauen der Zuhörer auf die Unantastbarkeit des heiligen Platzes, an dem sie meinen Gott zu dienen (6, 13). Es fehlt aber auch nicht an deutlichen Zeugnissen der hl. Schrift gegen die jenem trügerischen Vertrauen zu grunde liegende abergläubische Vorstellung von dem Tempel als dem Wohnhaus Gottes, welches Gott nicht könne der Zerstörung anheimfallen lassen. Nur eines dieser Zeugnisse (Jes 66, 1—2[a]), deren sich in den Schriften der Propheten gar manche finden lassen[67]), wird v. 48—50, diesmal in engem Anschluß an LXX angeführt[68]), den Schriftworten aber der Grundgedanke desselben vorangestellt und der Tatsache der von Gott gewollten Erbauung einer örtlich festgelegten Kultusstätte mit den Worten entgegengesetzt (v. 48): „aber nicht der Höchste (ist es, der) in von Händen hergestellten (Räumen) wohnt". So ist zu übersetzen, wenn man dem Vf nicht eine zwecklose und nicht einmal zweideutige Umstellung der Negation schuld geben mag[69]). Allerdings wird dem Gedanken, daß der Gott Israels an den Tempel zu Jerus. als seine eigentliche Wohnstätte gebunden sei, scharf entgegengetreten. Dies geschieht aber nicht durch eine einfache Verneinung dieses Satzes, sondern, wie die Voranstellung von *οὐ* vor *ὕψιστος* und die Wahl dieser Bezeichnung Gottes[70])

---

[67]) Z. B. Jer 7, 2—11, von Jesus Mt 21, 13 verwertet cf Bd I[4], 623 f. Auch schon das Weihegebet 1 Reg 8, 27 ff. tritt jeder Vorstellung einer räumlichen Gebundenheit Gottes an den Tempel entschieden entgegen.

[68]) Wie in LXX schwankt die Überlieferung hier v. 49 zwischen *μου* (buchstäblich nach hebr.) und *μοι* vor *θρόνος*, zwischen *ἡ δέ* und *καὶ ἡ* vor *γῆ*. Statt *καὶ ποῖος* vor *τόπος* (LXX) haben die besten Zeugen für *A* u. *B* das gefälliger lautende *ἢ τίς*. Erst v. 50 entfernt sich durch Fortsetzung der Frageform (*οὐχὶ ἡ χ. κτλ.*) weiter von LXX (*πάντα γὰρ ταῦτα ἐποίησεν ἡ χείρ μου*). Indem das citirte Wort die Zeit des babylonischen Exils voraussetzt, in welcher Israel keinen Tempel hatte, wohl aber mit dem Gedanken sich beschäftigte, daß ein solcher gebaut werden möchte, so führt Steph. durch dieses Citat seine geschichtliche Betrachtung über Salomo hinaus bis zum Exil fort.

[69]) Die meisten alten und neuen Übersetzer haben die Wortstellung unberücksichtigt gelassen; Bengel bildet wie so oft eine rühmliche Ausnahme. Was man zur Rechtfertigung der Stellung von *οὐ* vor *ὁ ὕψιστος* ohne gleichzeitige Anerkennung der dadurch gebotenen Beziehung der Negation auf *ὁ ὕψιστος* an Beispielen und Erklärungen vorgebracht hat (Winer § 61, 4; Blaß Gr.[2] S. 262; Kühner-Gerth § 510 A 1—4), hat wenig Einleuchtendes. D schrieb kurzer Hand *ὁ δὲ ὕψιστος οὐ κατοικεῖ κτλ.*, verstellte also nicht nur das *οὐ*, sondern vertauschte auch das stark adversative *ἀλλά* mit *δέ*. Umgekehrt hat der Lateiner d den Gegensatz zum vorigen und die damit gegebene starke Betonung von *ὁ ὕψιστος* noch gesteigert (*sed ipse altissimus*), aber die Negation ganz ausgestoßen. — Aus der verwandten Stelle AG 17, 24 ist in lt[1] H P 58 *ναοῖς* hinter *χειροποιήτοις* wahrscheinlich interpolirt.

[70]) *ὕψιστος* im NT außer in dem Citat Hb 7, 1 (= Gen 14, 18) und den hebr. Zurufen Mt 21, 9; Mr 11, 10 nur noch Mr 5, 7, dagegen 8 mal von Lc (7 mal im Ev) und überall als Attribut des einen wahren Gottes gebraucht, ist Übersetzung von עֶלְיוֹן und wird wie dieses überwiegend von Nichtjuden,

zeigt, durch die Behauptung, daß man dies nicht von dem Gott sagen könne, der sich dem Volk Israel offenbart hat, sondern nur von den angeblichen oder auch wirklich existirenden Göttern [71]) der Heiden, über welche der Gott Israels hoch erhaben ist, und von den Bildern, in welchen sie ihre Vorstellungen von diesen Göttern verkörpert haben. Damit ist auch gesagt, daß diejenigen Juden, die sich dem Aberglauben an die Unverletzlichkeit des Tempels zu Jerus. hingeben, auf die Stufe des heidnischen Götterdienstes herabgesunken sind. Nur bei dieser Deutung von v. 48 erscheinen die rücksichtslos die Hörer angreifenden letzten Worte des Steph. als wohl vorbereitet (v. 51—53). Als Leute von hartem Nacken und unbeschnitten an Herz und Ohren [72]), die jeder Zeit gegen den hl Geist ankämpfen, redet er seine Richter insgesamt an, faßt sie aber sofort mit ihren Vorfahren zusammen, deren schlimmste Gesinnungen und Taten gegenüber den Trägern der Offenbarung Gottes sie geerbt und durch den Verrat an dem Ge-

---

welche mehr oder weniger unfreiwillig die Erhabenheit des einen Gottes Israels bekennen oder von Juden im Verkehr mit Heiden gebraucht Gen 14, 18. 19. 20. 22; Num 24, 16; Dan 3, 26. 32 (al. 4, 2); Jes 14, 14; Lc 8, 28; AG 16, 17. Es hat zum Gegensatz die Götter der Heiden cf Deut 10, 17; Ps 97, 7—9; Dan 2, 47. Es fehlt in dem übrigens mit der vorliegenden Stelle teilweise wörtlich übereinstimmenden Wort des Pl AG 17, 24, weil Pl sich in jener Rede nach Möglichkeit auf den mit seinen Hörern gemeinsamen Besitz religiöser Erkenntnis beschränkt.

[71]) Die Doppelsinnigkeit von *εἴδωλον* und die von Pl 1 Kr 8, 4—6; 10, 19f.; Gl 4, 8f. vollzogene Verbindung der beiden Anschauungen von den heidnischen Göttern einerseits als unwirklichen, nur in der Vorstellung der Polytheisten existirenden Wesen und andrerseits als wirklichen und wirksamen Geistwesen oder sogenannten (*λεγόμενοι*) *θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί*, wozu auch die im heidnischen Kultus wirkenden Dämonen gehören, berührt Steph. oder Lc nicht ausdrücklich. Beides aber wird dem Redner wie dem Berichterstatter nicht fremd geblieben sein. In den überlieferten Worten und Taten Jesu wurzelt sowohl die Erkenntnis der Unabhängigkeit des wahren Gottesdienstes von jeder Örtlichkeit (Jo 4, 19—24), als die Überzeugung von dem Dasein und dem in das Leben der Natur und der Menschen eingreifenden Wirken guter und böser Geister.

[72]) *σκληροτράχηλος* im NT nur hier, öfter LXX Ex 33, 3. 5; Deut 9, 6. 13, gewöhnlich vom ganzen Volk, selten von Einzelpersonen Prov 29, 1; *durae cervicis* oder *dura cervice* vg, besser als Luthers „halsstarrig". Ähnlicher Bedeutung ist *σκληροκαρδία* Mt 19, 8 cf Rm 2, 5 und Sirach 16, 10 (als synonym wechselnd mit *σκληροτράχηλος* 16, 11). — Der besonders für A stark bezeugte Singular *τῇ καρδίᾳ* statt *καρδίαις* neben dem Plur. *ὠσίν* beruht auf der Erwägung, daß der Mensch nur ein Herz, aber zwei Ohren hat. Der Plur mochte korrekter erscheinen, wo von einer Vielheit von Personen die Rede ist. Aber Lc verstößt sehr häufig gegen diese Regel nicht nur mit dem völlig erstarrten *διὰ στόματος* AG 3, 18. 21 oder *διὰ χειρός*, 2, 23, sondern auch *ἱματισμός* von der Kleidung mehrerer Personen 14, 14 A. — „Unbeschnitten am Herzen" liest man Jer 9, 25; Ez 44, 7; „an Ohren" Jer 6, 10, auch „an Lippen" Ex 6, 12. 30. Dazu die Forderung oder auch Verheißung einer Beschneidung des Herzens Deut 10, 16 (auch sonst zu vergleichen); 30, 6; Jer 4, 4; Ez 16, 30. — *ἀντιπίπτειν* urspr. wohl ein militärischer Ausdruck cf Polyb. III, 19, 5.

rechten, dessen zukünftiges Kommen die Propheten verkündigt haben, und durch dessen Ermordung überboten haben. Die kühne Frage: „Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt“ kann man bis dahin nicht für eine rednerische Übertreibung nehmen, denn wer vermag noch heute nach den Angaben des AT's einen Propheten zu nennen, welcher mit der Zustimmung und Begeisterung aufgenommen worden wäre, wie andere Völker ihre großen Geister und Propheten aufzunehmen pflegen. Von Moses und von Samuel an bis zu Maleachi und Johannes dem Täufer haben die in Israel aufgetretenen wahren Propheten undankbare Mißachtung, trotzigen Widerspruch, offene Empörung und, wie auch Jesus Mt 5, 12 von den Propheten insgesamt sagt, Verfolgungen von ihren Volksgenossen, von den Fürsten und den Priestern, von ihren nächsten Angehörigen zu erfahren bekommen [73]. Und was Ermordung von Propheten anlangt, so war es doch wohl kein Verdienst ihrer Widersacher, daß ein Elias oder ein Jeremias nicht Opfer von deren mörderischen Absichten wurden. Die Bewohner Jerus.'s insbesondere hat Jesus (Lc 13, 34 = Mt 23, 37 cf v. 31. 35; Lc 11, 47 f.) der Tötung und Ermordung der zu ihnen gesandten Propheten, zu welchen er sich selber rechnet, beschuldigt, und auch Jesus hat die demnächstige Zerstörung Jerus.'s und des Tempels als Strafe Gottes für diese Mordtaten angekündigt [74], wie es Steph. aus Anlaß der Verdrehung seines Zeugnisses über diese Weissagung durch die Behauptung, daß Jesus selbst Stadt und Tempel zerstören werde (AG 6, 14), 7, 55 auszusprechen wenigstens angefangen hat. Nur, weil man ihn nicht zu Ende reden ließ, ist er nicht mehr zu vollständiger Aussprache hierüber gekommen.

An den Überblick über die ganze Geschichte des den Trägern der Offenbarung von Moses bis Jesus allezeit widerstrebenden Israels (v. 52), schließt sich mit *οἵτινες* eine nicht über den ersten Anfang hinausgeführte Anführung von Einzeltatsachen, durch welche das voranstehende allgemeine Urteil gerechtfertigt werden soll [75]. Gegenüber seinen Anklägern, die sich geberdet hatten, als ob sie den großen Gesetzgeber Moses ebenso wie den einen Gott Israels gegen die Lästerungen des Angeklagten in Schutz

[73] Ex 32, 19—32; Num 12, 1—8; 16, 1—17, 14; 1 Sam 8, 4—8; Mal 1, 1—2, 17; 3, 7—9; Jak 5, 10; Hb 11, 35—39.

[74] Lc 13, 35 (= Mt 23, 38); Lc 19, 42—44; 20, 9—18 (= Mt 21, 32 bis 43); 21, 22—24 (= Mt 24, 2; Jo 2, 19—22); Mr 13, 1 f.; 14, 58; 15, 38 f. Von Propheten, die in Jerus. aufgetreten und dort gemordet sind, nennt Jesus Lc 11, 51 = Mt 23, 35 noch den Zacharias nach 2 Chr 24, 20 f. cf Bd I[4], 658 f. Auch aus jüngerer Sage werden Hb 11, 35—38 noch Beispiele von Propheten, die Märtyrer geworden sind, geschöpft, aber nur flüchtig berührt cf Riggenbach, Bd XIV, 379 f.

[75] Cf zu diesem gutgriechischen, motivirenden Gebrauch von *οἵτινες* AG 10, 41. 47; 16, 17; Lc 8, 15; Rm 2, 15; Gl 2, 4.

nehmen müßten (6, 11), hatte Steph. schon 7, 38 den Richtern gezeigt, daß er nicht geringer, sondern höher als sie und seine Ankläger vom mosaischen Gesetz denke, indem er daran erinnerte, daß nicht Moses der eigentliche Gesetzgeber[76]), sondern nur der Empfänger des Gesetzes gewesen sei, dem durch Engelmund Gottes lebendige Aussprüche verkündigt worden sind, damit er sie an die Volksgemeinde weitergebe, wie die Schriftgelehrten, wo es ihnen paßte, gelegentlich mit Stolz vom mosaischen Gesetz rühmten, s. oben S. 254 A 59. Darauf greift er jetzt noch einmal mit dem Satze zurück: „Ihr, die ihr das Gesetz in Verordnungen von Engeln[77]) empfangen und es nicht beobachtet habt“. Gerade diese Verbindung einer ihren eigenen Lehrüberlieferungen mit dem scheinbar jede Ausnahme ausschließenden Vorwurf eines gesetzwidrigen Lebens des Volks von der Zeit der Gesetzgebung bis zur Gegenwart versetzt die ganze Versammlung in eine Entrüstung, die sich sofort in Zähneknirschen[78]) und ohne Zweifel auch in leidenschaftlichen Ausrufen kundtut, woraus Stephanus, schon ehe sie zu entsprechenden Handlungen übergingen, entnahm, daß eine Fortsetzung seiner Rede zwecklos sein würde. Auch er (v. 54) gerät in eine Erregung, die sich bis zur Vision steigert. Vom

[76]) Im Wortstreit mit Jesus berufen sich Pharisäer und Sadducäer immer wieder auf die geheiligte Person des Moses als Gesetzgeber Mt 19, 7—8; 22, 24; Jo 5, 45—47; 9, 28—29. Cf auch 8, 5 und die Einschränkung 7, 22—24. Daß Moses der von Gott bestellte Mittler des Gesetzes sei, bleibt unangetastet Jo 1, 17; aber *νομοθέτης* ist er nicht Jak 4, 12.

[77]) Der Sinn von *εἰς τὰς διαταγὰς ἀγγέλων* ist durch v. 38; Gl 3, 19; Hb 2, 2 und die rabbinische Tradition s. Bd VI, 174 A 35 und oben S. 254 A 59 gesichert. Aber der sprachliche Ausdruck bleibt befremdlich. Es läßt sich für die hier vorliegende Vertauschung von *ἐν* mit *εἰς* nicht vergleichen der Wechsel zwischen *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομά τινος* Mt 28, 19; 1 Kr 1, 13. 15; 10, 2; AG 8, 16; 19, 5 cf Rm 6, 3; Gl 3, 27 und *ἐν τῷ* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* AG 2, 38 cf 1 Kr 6, 11; denn diesem Wechsel entspricht eine Verschiedenheit des Gedankens. Cf für *εἰς* z. B. *εἰς μετάνοιαν* Mt 3, 11, *εἰς ἄφεσιν* Lc 3, 3, für *ἐν* AG 3, 6; 4, 7. 10; 10, 48; 16, 18, für *ἐπί* Lc 24, 47; AG 4, 17f.; 9, 27f. Auch *εἰς λόγον* Phl 4, 15 läßt sich nicht vergleichen; wo die Eintragung in ein Contobuch bald unter „Soll“, bald unter „Haben“ und 4, 17 auf den Namen des Zahlenden als Bild dient. Auch das *εἰς ὄνομα* Mt 10, 41. 42, was nach Mt 25, 40. 45 zu verstehen ist. Ähnlich Ign. Smyrn. 10, 1, wofür in bezug auf denselben Fall Philad. 11, 1 *ἐν λόγῳ θεοῦ* steht, also umgekehrt wie AG 7, 53 *εἰς* für *ἐν* steht. Die alten Übersetzer geben hier großenteils Singular, schwanken aber zugleich in bezug auf *εἰς* oder *ἐν*, sy[1. 2] „durch Gebot der Engel“ (sy[1] mit der Umschreibung ביד), die Lat. teils *in dispositionem* (vg), *in dispositiones* d, *in ordinationem, in ordinatione* (lt[2]), *in praeceptis angelorum* lt[1] (h e) Forsch IX, 56, wo im Text durch Schreib- oder Druckfehler statt *angelorum* ein zweites sinnloses *legis* sich eingeschlichen hat. Eigentümlich ist die Einschiebung von *omnino* zwischen *nec* und *servastis* in lt[1].

[78]) Zu *διεπρίοντο* cf 5, 33 oben S. 205; zu *ἔβρυχον τ. ὀδ.* cf *ὁ βρυγμὸς ὀδόντων* Lc 13, 28; Mt 8, 12 und noch 5mal bei Mt. Das Verbum im NT nur hier, mit *τοὺς ὀδόντας* als Objekt Ps 35, 16; 37, 12, häufig bei Hippocr., auch intransitiv *οἱ ὀδόντες βρύχονται* s. Hobart p. 208.

heiligen Geist ergriffen [79]) erhebt er seinen Blick zum Himmel und schaut ein Bild, das er als eine Erscheinung der Herrlichkeit Gottes erkennt, und zur rechten Hand Gottes Jesus, nicht mit Gott auf dem Throne Gottes sitzend, sondern stehend. Also nicht als Mitregent Gottes (AG 2, 34; Mt 26, 64; Kl 3, 1; Hb 1, 3; Ap 3, 21) oder als zukünftiger Weltrichter (Mt 19, 28; 25, 31; AG 17, 31; 2 Kr 5, 10) stellt sich ihm Jesus dar, sondern als ein unmittelbar am Thron des Himmelskönigs stehender Diener, des Winkes seines Gebieters gewärtig, und dessen Willen im ganzen Bereich seiner Herrschaft auszuführen bereit und ermächtigt [80]). Kein Geschichtschreiber hätte von dieser Vision des Steph. glaubhaft berichten können, wenn nicht er selbst sich gedrungen gefühlt hätte, vor seinen Richtern davon Zeugnis abzulegen, und wenn nicht wenigstens ein Angehöriger dieses Kreises der Christengemeinde von Jerus. eine Kenntnis davon vermittelt hätte. Wer das gewesen ist, erfahren wir durch 7, 58—8, 3 im Zusammenhalt mit 9, 1—28 (s. oben S. 246 f.). Was aber Steph. mit der Mitteilung über seine Vision an das Synedrium beabsichtigte oder, was mit anderen Worten dasselbe besagt, was er weiter hieran anschließen wollte, läßt sich höchstens vermuten [81]). Sein Versuch,

[79]) *πλήρης πνεύματος* hier nicht wie 6, 3. 5. 8; 11, 24 von stetiger Begabung, sondern von zeitweiliger Erregung wie *πλησθεὶς πνεύματος ἁγ.* 4, 8; 13, 9.

[80]) Eine merkwürdige Ergänzung des abgebrochenen zweiten Redeschlusses bietet eine Randglosse zu *σκληροτράχηλοι* im at (ed. v. d. Goltz S. 36). Nach einer Reihe von Anspielungen an atl Reminiscenzen, die durch ein 6maliges *ὑμεῖς* in ebensoviele Beschimpfungen der Hörer verwandelt sind, schließt die Glosse mit den Worten: „*ὑμεῖς τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἀντιπίπτετε* (AG 7, 51), *πῶς; ὅτι αὐτὸς ὁδηγεῖ* (Jo 16, 13), *ὑμεῖς δὲ πλανᾶτε. αὐτὸς φωτίζει* (2 Kr 4, 6?), *ὑμεῖς δὲ σκοτίζετε. αὐτὸς σφραγίζει* (Eph 1, 13), *ὑμεῖς δὲ ἀποσυλᾶτε*“. *ταῦτα ἔν τισιν ἀρχαίοις ἀντιγράφοις εὕρομεν παρακείμενα.* Wenn der Herausgeber S. 38 dazu bemerkt: „Es ist nicht unmöglich, daß wir hier den Rest eines Versuchs, die Worte des Steph. in der Form einer literarisch fixirten Rede wiederzugeben, vor uns haben, die nur eine gleichzeitige Parallele zu dem ist, der uns im kanonischen Text vorliegt“, so übersieht er, daß die Frage nach dem Sinn des dem kanonischen Text entnommenen Satzes vom Widerstreben gegen den hl. Geist (*πῶς*), auf welche alles Folgende die Antwort gibt, nur von einem Ausleger gestellt und beantwortet werden konnte. Überdies ist er uns eine Erklärung darüber schuldig geblieben, wie die Herren des Gerichtshofes diese schulmeisterlichen Beschimpfungen bis dahin haben ruhig anhören können.

[81]) So wird besonders von den Engeln geredet (Lc 1, 19; Ap 7, 11; 8, 2), aber hergenommen ist das Bild von den obersten Dienern in der Umgebung des Königs cf Bd III[3.4], 71 A 69 zu Lc 1, 19, wo es sich auch um eine *ὀπτασία* handelte Lc 1, 22, und als *παῖς θεοῦ* wird Jesus auch AG 3, 13. 26; 4, 27. 30 (oben S. 152 f.) betrachtet. Dazu stimmt es auch, daß Steph. selbst in dem Satz, worin er seine Vision beschreibt (v. 56), für den Eigennamen *Ἰησοῦς*, den Lc als Erzähler v. 55 gebraucht hat, *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* setzt, was zwar mehr sagt, als daß Jesus ein Mensch gewesen sei und noch sei, doch aber dies voraussetzt und einschließt. Die Erinnerung an Mt 26, 64 reicht nicht zur Erklärung aus, denn dort wird Jesus

noch einmal, wahrscheinlich in verändertem Ton zu Worte zu kommen, wird durch einen neuen Ausbruch der Wut der ihn umringenden Feinde Jesu und seines Zeugen verhindert. Der Bericht hierüber (v. 57—58[a]) scheint auf den ersten Blick nicht anders verstanden werden zu können, als so, daß die Mitglieder des Synedriums mit Einschluß der jüngeren Beisitzer (oben S. 247 A 47), der Ankläger und falschen Zeugen es waren, die (57) „mit lauter Stimme schrieen, sich die Ohren zuhielten und einmütig auf Stephanus einstürmten, ihn zur Stadt hinauswarfen und Steine auf ihn warfen". Das Subjekt dieses Satzes auf die falschen Zeugen zu beschränken ist schon darum unmöglich, weil diese dann schon hier und nicht erst v. 58[b] als ein vom Subjekt des vorigen Satzes verschiedenes Subjekt eingeführt und deutlich bezeichnet worden wären. Andrerseits können aber auch nicht der Hohepriester und die übrigen Mitglieder des Synedriums das Subjekt der 57—58[a] geschilderten Handlungen gewesen sein. Denn wie wäre es zu erklären, daß diese Männer in so pöbelhafter Weise dem gesetzlichen Vollzug der Todesstrafe an dem Lästerer Gottes und des großen Gesetzgebers vorgegriffen hätten, während sie sich bei dem v. 58[b] bis 59 geschilderten Vollzug derselben an die gesetzliche Vorschrift (Deut 17, 7) hielten! Es wird doch wohl keines weiteren Beweises bedürfen, daß ein solches gesetzwidriges Betragen der höchsten jüdischen Obrigkeit etwas ganz anderes bedeutet hätte, als solche in der Sitzung des Synedriums zur Erwägung gebrachten Anträge derselben Personen, wie sie AG 5, 33; Jo 11, 50; 12, 10 berichtet sind. Dazu kommt, daß man erwarten sollte, es müsse statt *ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως*, entsprechend dem *ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον* (6, 12) vielmehr heißen *ἐξώσαντες ἐκ τοῦ συνεδρίου*. Wir werden durch v. 58[a] bereits auf die Straße versetzt, die vom Sitzungssal durch einen Teil der Stadt zum Stadttor hinausführte. Es hat also, wie das Lc so gut wie andere Erzähler des NT's im Vertrauen auf verständige Leser nicht selten sich gestattet haben, ein Wechsel des Subjekts zwischen v. 57 und 58 stattgefunden [82]). Wenn man erwägt, wie mächtig das Ansehen der Führer der christ-

als Throngenosse Gottes dargestellt (cf auch Jakobus, der Bruder Jesu, nach Hegesippus bei Eus. h. e. II, 23, 13) und nicht wie von Steph. als Knecht Gottes.

[82]) Aus 6, 6 soll man doch nicht schließen, daß das Subjekt von *ἐπέθηκαν* dasselbe sei mit dem von *ἔστησαν*. Auch 9, 39 sind nicht die Männer, die den Pt nach Joppe geleitet haben, das Subjekt von *ἀνήγαγον*, sondern, wie *παραγενόμενον* beweist, die Leute im Hause der Tabitha, die den Ankömmling empfangen; dieselben Leute, die schon v. 37 ohne jede vorangehende Bezeichnung als Subjekt von *ἔθηκαν* hinzugedacht werden sollen. Subjekt zu *παρεδίδουν* 27, 1 sind nicht Festus und Agrippa (26, 32); denn letzterer hat dabei nichts anzuordnen gehabt, sondern nur Festus. Wir dürfen übersetzen: „Man übergab den Paulus . . . einem Hauptmann". Cf Lc 14, 4; Jo 19, 5 und den Wechsel des Subjekts AG 2, 3 s. oben S. 79 A 70.

lichen Gemeinde bei der Bevölkerung Jerus.'s in letzter Zeit gewachsen war (4, 16—22; 5, 12—16. 26—29; 6, 1. 7), so erscheint nichts natürlicher, als daß die Kunde von der Verhaftung des Steph. und der noch am gleichen Tage eröffneten Gerichtsverhandlung gegen ihn eine große Volksmenge in der Nähe des Gerichtsgebäudes gelockt hatte und diese veranlaßte, beim Heraustreten der dort Versammelten mit dem Verbrecher auf den Tempelplatz oder die Straße dem Zuge der mit der Hinrichtung beauftragten Personen zum Platz der Hinrichtung sich anzuschließen. Diesmal werden die Freunde und Verehrer des Verurteilten noch mehr wie im Falle der Hinrichtung Jesu (Lc 23, 26—31. 48—49; Mt 27, 31—49; Jo 19, 20. 25. 31. 37) sich ferngehalten haben. Der feindselig gesinnte Pöbel dagegen griff schon auf dem Wege zur Stadt hinaus zu daliegenden Steinen, um unter Duldung der begleitenden Polizeimannschaften ein rohes Vorspiel der unter anderem auch für Gotteslästerer und Wahrsager vom Gesetz vorgeschriebenen Steinigung aufzuführen[83]). Daß eine förmliche Verurteilung vorangegangen war und was dieses Urteil herbeigeführt hatte, konnte jedermann aus der neugierigen Volksmenge unschwer durch die Ratsdiener erfahren, die in der Begleitung der Verurteilung zur Richtstätte nicht fehlen konnten. Einen protokollarisch genauen Bericht über das Gerichtsverfahren hat Lc uns nicht gegeben[84]); auch nicht nach *A*, worin nach guter Bezeugung v. 57 zu lesen war: *τότε ὁ λαὸς ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ κτλ.*[85]). Dies bestätigt im wesentlichen die gegebene Deutung des *B*, indem durch *A* nur noch ausdrücklicher eine gegen Ende der Verhandlungen zwischen Steph. und dem Synedrium eintretende Beteiligung des Volkes bezeugt ist. Es bleibt aber unklar, wie eine Volksmenge in die Lage gekommen sein soll, das Wort des Steph. v. 56 zu hören. Mißverständnisse, wie dasjenige des Irenäus (s. A 85), als ob ein Volkshaufe der ganzen Gerichtsverhandlung

[83]) Lev. 24, 16 (cf AG 6, 11. 13); 20, 2. 6. 27 (cf AG 6, 14).

[84]) Cf das allerdings aus anderen Gründen zu erklärende völlige Schweigen über die entscheidende Verhandlung vor Kajaphas Jo 18, 24. 28 Bd IV5. 6, 626.

[85]) Forsch IX, 57. 268. 340f. Erl. 15. Zu lt1 sah darf als dritter Zeuge auch Irenaeus gezählt werden, welcher III, 12, 10 ein ausführliches Citat aus c. 7, 2—8 mit den Worten einführt: *Stephanus autem . . . fiducialiter loquens* (v. l. + *in*) *populo et docens eos, dicens: Deus gloriae* etc. Wie sollte er auf den Einfall gekommen sein, daß die Rede von Anfang an nicht an das Synedrium, sondern an das Volk gerichtet gewesen sei, wenn er nicht an irgend einer Stelle des Berichts über diese Rede gelesen hätte, was zwei von einander unabhängige älteste Übersetzer 7, 57 gelesen haben. Auch der Ausdruck ist lucanisch. Das in der AG nach *B* 21 mal, nach *A* noch viel häufiger und meistens im Sinne von „hierauf", nicht „damals" gebrauchte *τότε* c. indic. ist wie hier auch 2, 37; 4, 15; 5, 19; 7, 42; 8, 37 (text. rec.); 9, 17; 12, 11; 13, 46; 14, 20; 18, 5. 6. 9; 19, 15; 22, 29 in *B* durch das elegantere *δέ* meistens mit Participialkonstruktion geändert.

vor dem Synedrium beigewohnt haben könnte, erklären sich daraus, daß ähnliches vor anderem Tribunal möglich war und wirklich vorkam (cf AG 18, 12 ff.). Die in *B* vorgenommene Änderung bedeutet nicht nur eine stilistische Verbesserung, sondern auch eine sachliche Berichtigung, die möglicherweise durch nachträgliche Erkundigung des Lc veranlaßt war.

An der Hinrichtungsstätte angelangt (v. 58[b]) legten die Zeugen ihre Obergewänder ab, um bei dem Strafvollzug, welcher (nach Deut 17, 7 cf Sanhedr. VI, 4) ihnen in erster Linie oblag, in der Bewegung unbehindert zu sein[86]). Daß sie ihre Kleider zu den Füßen eines jungen Mannes Namens Saul niederlegten, bedeutet gewiß nicht, daß sie damit eine beliebige Person unter den Anwesenden zum Wächter bestellten, um eine räuberische Entwendung derselben zu verhüten, was schon durch die Feierlichkeit des Ausdrucks (4, 35. 37; 5, 2) ausgeschlossen scheint, sondern kennzeichnet den hier zum ersten Mal genannten nachmaligen Apostel als den Leiter der Exekution oder doch als eine der führenden Persönlichkeiten, wie er denn auch sofort 8, 3 als ein selbständig handelnder Verfolger der Gemeinde in Jerus. dargestellt wird, der aber daran noch nicht genug hat, sondern bald darauf (9, 1) sich vom Hohenpriester Empfehlungsbriefe an auswärtige Synagogen erbittet, um auch da, wo man ihn nicht kennt, das Werk der Verfolgung mit Erfolg fortsetzen zu können. Wenn Pl in einer späteren Rede (22, 20) unter anderen Erinnerungen an die Hinrichtung des Steph. seine persönliche Beteiligung daran neben seinem Dabeistehen und seiner Billigung des Strafverfahrens an letzter Stelle auch noch seine Bewachung der Kleider der Henker erwähnt, so ist das nur ein von ungekünstelter Beredsamkeit eingegebener Ausdruck des Gedankens, daß er zwar nicht den tötenden Stein auf Steph. geworfen, aber doch mit seinen Henkern gemeinsame Sache gemacht habe. Saul war damals kein unreifer Jüngling mehr. Es wird nicht zufällig sein, daß Lc ihn nicht *νεανίσκος*, sondern *νεανίας*[87]) nennt, was lt[1] besser mit *juvenis* als die späteren mit *adolescens* übersetzt. Da er aller Wahrscheinlichkeit nach an der Sitzung des Synedriums als Beisitzer teilgenommen hat (s. oben S. 247) und jedenfalls bald darauf vom regierenden Hohenpriester in Begleitung von bewaffneten Ratsdienern zur Aufspürung von Christen nach Damaskus geschickt wurde, kann er

---

[86]) Ebenso wie bei der Feldarbeit Mt 24, 18, cf auch Bd IV[5.6], 692 A 79 zu Jo 21, 7. Unter *ἱμάτιον* in deutlichem Unterschied von *χιτών* (Lc 6, 29) ist durchweg, wenn nicht der Mantel, so doch ein über Unterkleider gezogenes Gewand zu verstehen, was in Fällen wie Mt 26, 65; AG 14, 14 oder Lc 19, 35. 36 oder Lc 22, 36 sich auch aus der Sachlage ergibt.

[87]) Ersteres Lc 7, 14; AG 5, 10 (= *νεώτεροι* v. 6 f.; cf Lc 15, 12; 22 26); AG 23, 18 (v. l. wie auch v. 22), *νεανίας* nur hier u. 20, 9.

damals nicht wohl jünger als 30 Jahr alt gewesen sein, was mit allen andern mehr oder weniger gesicherten chronologischen Angaben seiner Lebensgeschichte wohl übereinstimmt. Wie er in seinen Briefen immer wieder mit dem Ausdruck tiefer Beschämung und zugleich mit innigem Dank für die von Gott ihm widerfahrene Begnadigung an jene Tage erinnert (1 Kr 15, 8—10; Gl 1, 13 bis 16. 23; Phl 3, 6; 1 Tm 1, 12—16 cf 2 Kr 4, 1—6; 5, 16—19), so auch in seinen Reden nach AG 22, 3—5; 26, 9—11 cf 9, 14. Und wenn zwischen den Angaben der Briefe des Pl, die dem Lc an keiner einzigen Stelle der AG nachweislich als Quelle gedient haben, und der AG sowohl da, wo Lc als Berichterstatter redet, als auch da, wo er den Ap. redend einführt, mehr als eine Übereinstimmung in bezug auf den Ausdruck zu Tage tritt [88]), so ist man zu dem Schluß berechtigt, daß Lc alles, was er von Steph. zu erzählen weiß, in erster Linie den Mitteilungen des Pl sei es in den Gemeindeversammlungen zu Antiochien, sei es in seinem vieljährigen persönlichen Verkehr mit Pl verdankt, zumal dieser der einzige Christ ist, von dem wir wissen, daß er dem Gerichtsverfahren gegen Steph. und dessen Hinrichtung als ein innerlich wie äußerlich stark beteiligter Zeuge beigewohnt hat.

Wie die Anklage gegen Steph. von einem Worte Jesu ausging, das in Erinnerung zu bringen er durch die hartnäckige Abweisung seines Zeugnisses sich gedrungen fühlte, so klingt auch in seiner Verteidigungsrede mehr als ein Wort Jesu nach, vor allem in bezug auf die Beurteilung des mosaischen Gesetzes. Von einer Abschaffung desselben oder gar von Lästerung des Moses ist weder hier noch dort die Rede (s. oben S. 259f.). Moses wird gewürdigt als ein Empfänger und Vermittler göttlicher Offenbarung an Israel und als ein treuer Diener Gottes in diesem seinem Beruf. Widersprochen aber wird dem doppelten Wahn, daß das mosaische Gesetz die wesentliche und endgiltige Offenbarung Gottes sei, und daß das äußerliche Festhalten an diesem Gesetz und der Besitz der von Gott erwählten Kultusstätte eine Bürgschaft sei für den ununterbrochenen Fortbestand der Sonderstellung Israels als des Volkes Gottes und einen Schutz gewähre vor den von Jesus wie von den alten Propheten geweissagten Strafgerichten Gottes über das innerlich von seinem Gott entfremdete Volk und über die Stadt

[88]) Cf Gl 1, 23b *τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει* mit AG 9, 21 *ὁ πορθήσας εἰς Ἱερ. τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο.* 1 Kr 15, 9 *ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ* = Gl 1, 13. 23a; cf 1 Tm 1, 13 mit AG 8, 1 *διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλ. τ. ἐν Ἱεροσολ.* cf 9, 4f.; 26, 11. — AG 8, 1 *ἦν δὲ Σ. συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ* mit 22, 20 *ἤμην ἐφεστὼς καὶ συνευδοκῶν*, wobei zu bemerken, daß *συνευδοκεῖν* außer Lc, der es auch Lc 11, 48 ganz ebenso gebraucht, im NT nur Pl 3mal gebraucht, und zwar Rm 1, 32 genau in dem gleichen Sinn wie Lc überall. Es fehlt auch in LXX und, wie es scheint, bei Josephus. Nicht zu vergleichen ist 1 Mkk 1, 57, vollends nicht die heidnischen Aktenstücke 2 Mkk 11, 24. 35.

Jerusalem, die Mörderin der Propheten von altersher und neuerdings des Propheten, den schon Moses geweissagt hat. In alledem zeigt sich Steph. als den echten Jünger Jesu [89]), der seines Meisters Worte als „lebendige Gottesoffenbarungen“ (7, 38) in treuem Gedächtnis bewahrt. Als solchen bewährt er sich auch durch die letzten Worte, die er sterbend spricht. Von tödlichen Steinwürfen getroffen, aber noch aufrecht stehend, ruft er den Herrn Jesus an, dessen Namen er bis dahin noch nicht ausgesprochen hatte, und bittet ihn ganz ähnlich, wie Jesus am Kreuz den Vater angerufen hatte (Lc 23, 46): Nimm meinen Geist auf. Wenn Jesus den Lebensodem, der im Begriffe steht den Leib seines Bekenners zu verlassen (Mt 27, 50; Jo 19, 30), gastlich bei sich aufnimmt, dann ist dessen Ich im Vaterhause Jesu geborgen [90]). Sodann auf die Kniee gesunken ruft er noch einmal (v. 60) Jesum an und betet, wiederum ganz ähnlich wie der Gekreuzigte [91]), für seine Henker: „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an“ [92]). Mit diesem Wort, das er den Rest seiner Kraft aufbietend mit starker Stimme ausruft, so daß alle Anwesenden dies großmütige und auch auf ein hartes Herz nicht leicht seine Wirkung verfehlende Gebet hören, entschlief er. Von der Aufhängung des Leichnams [93]) nahm man diesmal Abstand. Frommen Juden wurde es nicht verwehrt, ihn zu be-

---

[89]) Hiefür ist es unwesentlich, ob er wie wenigstens einer seiner Amtsgenossen, Philippus (s. oben S. 234), die Worte Jesu noch aus dessen eigenem Munde, oder wie die ganze Masse der Christen jener Tage (AG 20, 35) nur durch Vermittelung der apostolischen Predigt empfangen hatte. Sonderbar klingt die wiederholte Behauptung des Ambrosius (Hexaemeron V, 6, 16; Expos. ev. Lucae IV, 75), daß Steph. dem Typus des von Pt gefangenen „ersten Fisches“ (Mt 17, 27) entspreche, sofern in seinem, Christum durch Wort und Märtyrertod bekennenden Munde der Zinsgroschen der Gerechtigkeit sich gefunden habe. Die Schlußworte an ersterer Stelle: *denique glorioso martyrio et Petri judicium atque doctrinam et Christi gratiam locuples adsertor implevit* legen die Vermutung nahe, daß eine apokryphe Schrift zu grunde liegt.

[90]) Jo 14, 2, cf zu *δέχεσθαι* Lc 9, 5; 16, 4. 9 cf *ὑποδέχεσθαι* Lc 10, 38; AG 17, 7; Jk 2, 25.

[91]) Lc 23, 34; über Echtheit und Sinn des Gebetes s. Bd III[3. 4], 698 A 6. Wörtlich genauer schließt sich der sterbende Jakobus nach Hegesipp an das Gebet Jesu an Eus. h. e. II, 23, 16 *παρακαλῶ κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες κτλ.* In den Acta Pilati (Evv. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 307 lautet das Wort Jesu: *μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην· οὐ γὰρ οἴδασιν, τί ποιοῦσιν.*

[92]) So übersetzt richtig Wiese, buchstäblich genauer Weizsäcker: „wäge ihnen diese Sünde nicht zu“ nach dem klass. Gebrauch von *ἱστάναι* seit Homer, woran schon Wettstein erinnerte cf auch Cremer-Kögel S. 526. Hier synonym mit *λογίζεσθαί τινί τι* 2 Kr 5, 19; Rm 4, 3—11. Einen Gegensatz zu *ἀφιέναι* würde *ἱστάναι* im Sinn von aufrechterhalten, bestätigen, wahr machen, erfüllen Hb 10, 9; Mr 7, 9 (wenn dort st. *τηρήσητε*); Gen 26, 3; 1 Sam 15, 13 nicht bilden.

[93]) Als Regel galt dies für den Lästerer u. Götzendiener Sanhedrin VI, 4.

statten und eine Totenklage um ihn anzustellen (8, 2). Wie der Ausdruck *ἄνδρες εὐλαβεῖς* (s. oben S. 81 A 5), so verbietet auch die Stellung des Satzes zwischen der Beschreibung von der sofort ausgebrochenen allgemeinen Verfolgung (8, 1. 3), hierunter Christen zu verstehen. Der schlichte Ausdruck *συνεκόμισαν δὲ τὸν Στέφανον*[94]) läßt nicht an eine feierliche Bestattung in einem ansehnlichen Grabmal denken. Die wohlmeinenden Juden sorgten nur dafür, daß der nach der Regel völlig unbekleidete Leichnam des Hingerichteten nicht ein Fraß der Vögel und Raubtiere werde. Kein Wunder daher, daß es über die Grabstätte an jeder alten und glaubwürdigen Tradition fehlt (s. A 94). Die Kirche bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts ließ sich daran genügen, ihn als den *πρωτομάρτυς* und als Vorbild echten Martyriums für alle Zeiten in hohen Ehren zu halten[95]).

Als Leiter der an die Hinrichtung des Steph. unmittelbar sich anschließenden Verfolgung der Urgemeinde wird Saul im Anschluß an die Schilderung seines Verhaltens bei der Steinigung 7, 59 dargestellt, indem die Beschreibung dieser ersten Verfolgung eingerahmt ist einerseits durch die Bemerkung (8, 1), daß er an der Tötung des Steph. Wohlgefallen gehabt habe, eine Bemerkung, deren natürliche Stelle im anderen Fall hinter 7, 59 wäre, und andrerseits (8, 4) durch die genaue Bezeichnung der Art seiner Tätigkeit als Zerstörer der Gemeinde[96]). Auf Ausrottung der ganzen Gemeinde hatte er es abgesehen. Zu dem Ende suchte er Bekenner Jesu, ohne Frage in Begleitung von Ratsdienern, in ihren

---

[94]) In der Bibel sonst nur noch Job 5, 26 in einem von der Einbringung der Getreideernte hergenommenen Gleichnis. Die Fabel von der Bestattung des Steph. im Familiengrab Gamaliel's gründet sich nur auf angebliche Traumgesichte eines christlichen Geistlichen um 415 s. oben S. 222. Die älteren Pilgerberichte, auch derjenige der sogen. Silvia (Eucheria, Aetheria?) wissen davon ebensowenig wie vom Stephanstor. Erst Theodosius um 530 und Antoninus um 570 reden von Kirche und Grab des Steph., welche Eudocia, Gemahlin des Kaisers Theodosius II. (a. 408—450), am Stephanstor hat erbauen lassen s. Itin. Hieros. p. 141, 18—142, 1 (148, 21); 176, 12—18 (wo Eudoxia st. Eudocia überliefert ist).

[95]) In letzterem Sinn braucht es die Gemeinde von Lyon im J. 177 (Eus. h. e. V, 1, 11) von Märtyrern jener Zeit. Steph. wird als der zeitlich Erste, zugleich aber auch für alle späteren Märtyrer vorbildliche Zeuge gepriesen Iren. III, 12, 10f.; Eus. h. e. II, 1, 1. Der frühzeitige und beharrliche, später auch auf Thekla als die erste M. unter den Weibern übertragene Titel *πρωτομάρτυς* (Acta apocr. ed. Lipsius I, 235, 1; 269, 6 im Apparat cf Grabe spic. I, 331) würde sich besonders leicht erklären, wenn der Titel AG 22, 20 für A als gesichert gelten könnte. Er ist dort bezeugt durch L und neben anderen Minuskeln durch 58. 137, die Randglosse in at (s. oben S. 2 A 1) und sy² („deines ersten M."). D hat große Lücke, d hat nur *martyris* ohne *tui*.

[96]) *λυμαίνεσθαι* im NT nur hier, öfter in LXX. Ps 80, 14 von der Verwüstung der als Weinstock dargestellten israelitischen Volksgemeinde. Jos. ant. XII, 5, 4 von der körperlichen Mißhandlung der Gesetzestreuen in der Makkabäerzeit.

Häusern auf, schleppte Männer und Weiber fort und lieferte sie in die dem Synedrium zur Verfügung stehenden Gefängnisse ab zum Zweck nachfolgender gerichtlicher Aburteilung. Daß es damals zu weiteren Hinrichtungen gekommen sei, darf man aus 9, 1 (*ἐνπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου*) oder 22, 4 (*ἄχρι θανάτου*) schwerlich schließen. Dazu berechtigt auch nicht der pluralische Ausdruck 26, 10 (*ἀναιρουμένων τε αὐτῶν κατήνεγκα ψῆφον*) mitten in einer Schilderung von alle dem, was Pl nicht nur in Jerus., sondern auch in den übrigen Städten des Landes bis nach Damaskus hin den Christen überhaupt angetan hat. Der Plural ohne nähere Bezeichnung der Person [97]) vertritt hier vielmehr den einen Fall der Tötung des Steph., welcher an der entsprechenden Stelle der ähnlichen Rede (22, 20) allein genannt wird. Auch die Erwähnung nur des Steph. 11, 19 setzt voraus, daß um dieselbe Zeit kein anderer Christ zum Märtyrer geworden ist. Er bleibt der *πρωτομάρτυς* für alle Zeit. Der nächste in Jerus. vorgekommene Fall wird als ein neues, unter ganz anderen Verhältnissen erfolgtes Ereignis neben anderen, minder schwerwiegenden Angriffen auf die dortige Gemeinde hervorgehoben 12, 1 f. Saul's Angriffe erfolgten weder im Tempel, noch in den Synagogen, sondern nur in den Privathäusern. In den jüdischen Synagogen Jerusalems werden von Anfang an Christen nur selten, dann aber heimlich sich haben sehen lassen [98]), und im Tempel zu erscheinen oder gar, wie anfangs, dem Volk dort zu predigen, wäre eine mutwillige Herausforderung der feindlichen Gesinnung gewesen, seitdem diese auch bei den pharisäischen Mitgliedern des Synedriums und einem beträchtlichen Teil der Stadtbevölkerung so entschieden zu Tage getreten war (6, 12). Wer von den Christen in Jerus. nicht durch Verhaftung oder ähnliche unüberwindliche Hemmungen daran gehindert war, machte Gebrauch von der Anweisung Jesu, aus der Stadt, in der sie Verfolgung leiden, hinwegzufliehen (Mt 10, 23 cf AG 14, 6). So auch Philippus (8, 5). Da die Gemeinde sich auflöste, um erst nach Jahr und Tag sich wieder zu sammeln, hörte von selbst seine Berufstätigkeit als einer der 7 Männer auf; und da bei der Neugründung der Gemeinde, wie wir 11, 30 sehen werden, dieses Amt nicht wieder ins Leben trat, konnte Philippus sich auch nicht durch irgend eine Berufspflicht veranlaßt fühlen,

---

[97]) Cf die Plurale Hb 11, 33—38; auch 2 Kr 4, 12—6, 10.

[98]) AG 2, 46 (3, 1; 4, 1); 4, 23 (5, 12. 25); 5, 42 ist immer nur von den Privatwohnungen und dem Tempel oder nur vom Tempel die Rede. Die Erwähnung der Synagogen 22, 19; 26, 11 erklärt sich aus dem Zusammenhang der letzteren Stelle als Zusammenfassung der weiteren bis nach Damaskus sich ausdehnenden Verfolgung; und da *κατὰ τὰς συναγωγάς* nicht notwendig = *ἐν ταῖς συναγωγαῖς* Mt 10, 17 cf Lc 21, 12 verstanden werden muß, so ist dort *συναγωγαί* wahrscheinlicher überhaupt nicht von Gebäuden, sondern wie 9, 2 von den jüdischen Gemeinden zu verstehen.

jemals wieder nach Jerus. zurückzukehren. Auch die anderen Flüchtlinge begaben sich nicht in andere Städte, sondern zerstreuten sich aufs Land in Judäa und Samaria. Anders die Ap., deren Beruf durchaus nicht auf Jerus. beschränkt und vollends seit Stiftung des Siebenmänneramts von jeder dauernden Bindung an irgend einen bestimmten Ort frei war, fühlten sich gleichwohl verpflichtet in Jerus. zu bleiben[99]). Was sie trotz der auch ihnen drohenden Gefahr bewog, in Jerus. zu beharren, war ihr Hauptberuf, die Predigt des Ev's an alle, die es hören wollen, und die von Jesus ihnen auferlegte Pflicht, nicht nur bis zum Empfang des Geistes in Jerus. zu bleiben (1, 4), sondern darnach erst recht in der Kraft dieses Geistes mit ihrer der ganzen Welt zugedachten Predigt in Jerus. zu beginnen (1, 8; 2, 39; 3, 25f.; Lc 24, 47 cf Mt 22, 4; 23, 34). Noch war die Stunde des von Jesus der Stadt in Aussicht gestellten und von Steph. in Erinnerung gebrachten Gerichtes nicht gekommen, die Möglichkeit einer bekehrenden Wirkung des Ev's auf die Bevölkerung noch nicht ausgeschlossen. Es gab noch fromme Juden, die noch nicht christgläubig waren (8, 2). Wenn die Ap. sich eine Zeit lang, bis der Sturm sich gelegt, des öffentlichen Auftretens enthalten und nach Möglichkeit in befreundeten Häusern in und bei Jerus. sich verborgen gehalten haben, so war es doch von Wichtigkeit, daß sie auf ihrem Posten ausharrten, um nach Rückkehr friedlicherer Zustände der Mittelpunkt der sich wieder ansammelnden Muttergemeinde zu werden.

II. Vorspiele und Anfänge der Heidenmission c. 8, 4—12, 25.

1. Der Evangelist Philippus in Samarien und Simon der Magier c. 8, 4—24.

Die zeitweilige Austreibung der Urgemeinde aus Jerus. gab an sich schon den Anlaß zur Bildung einer Mehrheit von Gemeinden zunächst in den Landschaften Judäa und Samaria; denn da die Vertriebenen nicht wissen konnten, ob sie jemals wieder an

[99]) Das in *A* v. 1 a. E. hinter *πλὴν τῶν ἀποστόλων* hinzugefügte *οἱ ἔμειναν ἐν Ἰερουσαλήμ* war nicht überflüssig, da die Ap. ja auch in andere Städte hätte gehen können, wie nach Pella in Peraea oder auch nach Damascus mit seiner starken jüdischen Kolonie, um dort zu predigen. Aber es war doch entbehrlich, da sie sich überhaupt weder flüchteten noch zerstreuten, wurde daher von *B* gestrichen. Auch *θλῖψις καί* vor *διωγμὸς μέγας* in *A* ist nicht müßig, da *διωγμός* genau genommen eine Verjagung von dem bisherigen Aufenthaltsort bedeutet, woneben als Bezeichnung anderer Bedrängnisse, welche die in Jerus. Verhafteten und etwa mit Geißelung Bedrohten (8, 3; 5, 40; 22, 19) erduldeten, *θλῖψις* sehr wohl Platz hatte (cf Mr 4, 17), wie denn AG 11, 19 dies Wort allein die sämtlichen Leiden bezeichnet, welche die Christen von Jerus. damals zu erdulden hatten. Aber entbehrlich war es, da *διώκειν* und *διωγμός* oft im weiteren Sinn gebraucht wird (Lc 21, 12; AG 9, 4).

ihren früheren Wohnsitz zurückkehren könnten, und wann dies im günstigen Fall möglich sein werde, mußten sie an den Orten, wohin sie sich flüchteten, sich häuslich einrichten. Da sie aber fürchten mußten, der gleichen Verfolgung ausgesetzt zu sein, wenn sie sämtlich an einem Ort sich niederließen, zumal in Judäa, wo die Macht des Synedriums ebensogut galt, wie in Jerus., zerstreuten und verteilten sie sich auf eine Vielheit von Plätzen. Dazu kam, daß die Flüchtlinge überall, wohin sie kamen, alsbald das Wort des Ev's verkündigen[1]), wie sie es schon früher in Jerus. zu tun sich gewöhnt hatten (s. oben S. 177f. zu 4, 33). Den Übergang zur Schilderung dieser Missionstätigkeit macht Lc mit einem auf v. 1 zurückgreifenden *οὖν,* welches nach den die fortlaufende Erzählung unterbrechenden Sätzen v. 2—3 sehr am Platze war, zugleich aber mit einem *μέν*, dem gegenüber ein neues Subjekt v. 5 mit *Φίλιππος δέ* eingeführt wird. Dies fällt noch mehr ins Ohr durch die Übersetzung älterer Lateiner, welche hinter *λόγον* (v. 4) *circa civitates et castella Judaeae* zusetzen, und den Übergang zu v. 5 nicht wie vg mit einem schwachen *autem*, sondern mit dem stärkeren *Phil. vero* machen[2]). Philippus, hier selbstverständlich nicht der 1, 13 erwähnte Ap., der nach 8, 1 mit den andern Ap. in Jerus. zurückgeblieben war, sondern der Evangelist und Siebenmann (6, 5; 21, 8), gehörte allerdings zu den zerstreuten Flüchtlingen. Es bestand aber der sehr wesentliche Unterschied zwischen ihm und den Massen der übrigen, daß diese sich auf verschiedene Ortschaften Judäas, darunter namentlich auch ländliche Ansiedelungen beschränkten, Phil. allein dagegen seine Flucht bis nach Samaria fortsetzte und in einer von Samaritern bewohnten Stadt dieser Landschaft das Ev von Christus predigte. Diese der sachlichen Genauigkeit wegen so frei gestaltete

[1]) So etwa deutsch für *εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον* v. 4 (ohne das in E sy[1] einiger Lat. zugesetzte *τοῦ θεοῦ* cf 15, 35 in gleicher Verbindung *τοῦ κυρίου* oder auch *τοῦ θεοῦ*) cf *λαλεῖν τὸν λόγον* ohne Zusatz 11, 19; 14, 25 und andrerseits *εὐαγγελίζεσθαι τὸν Χριστόν* 5, 42; 8, 35; 17, 18. — *διῆλθον* wie 10, 38, wohl auch 8, 40 ohne *διά* (Lc 11, 24; Jo 4, 4) oder c. acc. (Lc 19, 1; AG 14, 24).

[2]) Forsch IX, 58. An Ursprünglichkeit des Zusatzes v. 4 a. E. ist schon wegen der starken Abweichungen der lat. Zeugen unter einander nicht zu denken; er ist nach v. 1 gebildet, zeugt aber von richtigem Verständnis des Zusammenhangs von v. 1. 4. 5. *Castellum* steht bei den Lat. regelmäßig für *κώμη*, häufig im Plural neben *civitates* (*πόλεις*) vg Lc 13, 22; Mt 9, 35; Mr 11, 2. Die Zusammenstellung beider Worte in v. 4 verbietet es, unter *τὰς χώρας* v. 1, was an sich durchaus zulässig wäre (cf Lc 2, 8; 12, 16; 21, 21; Jo 4, 35; Jk 5, 4), nur das platte Land mit förmlichem Ausschluß der Städte zu verstehen. Aber auch wenn der Ausdruck in v. 1 nur *a potiori* zu verstehen ist, bleibt der Gegensatz zwischen „Stadt und Land in Judäa" als Aufenthaltsort und Arbeitsfeld der Masse der Flüchtlinge (v. 4) und „der oder einer Stadt in Samaria als Reiseziel und Arbeitsfeld des Philippus".

Wiedergabe von v. 5 bedarf in textkritischer, grammatischer und historischer Hinsicht der Rechtfertigung.

Die durch ℵAB und wenige Min. bezeugte, von Lachmann, Tschd., Westc.-Hort, Nestle, Souter u. a. in den Text genommene LA *εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρίας* hat nicht nur alle anderen griech. Hss (darunter DE 61 137), von den alten Versionen, wie es scheint, sah kopt gegen sich (die Lat. und Syrer konnten hier kein deutliches Zeugnis geben), sondern bereitet auch unüberwindliche philologische und historische Schwierigkeiten. Die Ansicht, daß hier ein Genit. appos. vorliege, also zu übersetzen sei: „in die Stadt Samaria", verträgt sich erstens ebensowenig mit der Schreibweise des Lc wie mit dem gemeinen Sprachgebrauch, cf dagegen AG 11, 5 *ἐν πόλει Ἰόππῃ*, 16, 14 *πόλεως Θυατείρων*, 27, 8 *πόλις Λασαία*, ferner Lc 1, 26; 2, 4; 9, 52 *εἰς πόλιν* (oder *κώμην*) *Σαμαρειτῶν*, Mt 10, 5 in kollektivem Sinn. Zweitens ist kaum glaublich, daß Lc die alte Stadt Samaria, die seit dem J. 27 v. Chr., in welchem Herodes I. sie neu gründete und dem Kaiser Augustus zu Ehren umnannte, den Namen *Σεβαστή* trug, mit jenem veralteten Namen bezeichnet haben sollte. Josephus nennt die Stadt in seinen beiden Hauptwerken nach wiederholter Erwähnung der Neugründung und Umnennung beharrlich nur noch *Σεβαστή*: bell. I, 64 (inbezug auf die Zeit des Antiochus Epiph. *μέχρι Σαμαρείας, ἔνθα νῦν ἐστιν Σεβαστή*); I, 403 einerseits und I, 551; II, 97. 288 etc. andrerseits; ebenso ant. XIII, 275; XV, 296 einerseits und XV, 342; XVI, 13. 394; XVII, 320 andrerseits. Auch in der rabbinischen Literatur scheint, wo es sich nicht um Rückblicke auf die altisraelitische Geschichte handelt, *Sebaste* den alten Namen Schomron verdrängt zu haben s. Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter II, 370; Neubauer, Géogr. du Talmud p. 171. Anders verhält es sich auch nicht mit Antipatris (AG 23, 31; Jos. bell. I, 99. 417. 443), welches an der Stelle oder doch in der Nähe einer alten Ortschaft *Καφαρσαβα* lag (Jos. ant. XIII, 390; XVI, 142f. cf Krauß II, 70; Neubauer p. 73. 87f.; Schürer II⁴, 202 bis 204). Drittens ist unglaublich, daß Phil. sich von Jerus. geradeswegs nach Sebaste-Schomron begeben habe, das schon seit Alexander d. Gr. und seither immer mehr eine heidnische Stadt geworden war cf Schürer II⁴, 195f. Viertens bedeutet *Σαμαρία* unmittelbar vorher und nachher (8, 1. 9. 14) wie an allen anderen Stellen des NT's nicht eine Stadt, sondern die Landschaft dieses Namens (Lc 17, 11; AG 1, 8; 9, 31; 15, 3; Jo 4, 4—7) und *Σαμαρείτης, Σαμαρεῖτις* überall nicht Bewohner einer Stadt dieses Namens, sondern Glieder des geschichtlich und religiös den Juden verwandten Volksstammes (Lc 9, 52; 10, 33; 17, 16; AG 8, 25; Jo 4, 39f.; 8, 48; Mt 10, 5). Unter Anerkennung dieses vierten Gegengrundes wollte Blaß in der Ed. philol. den Artikel vor *πόλιν* und die Deutung auf Sebaste festhalten, indem er im Gegensatz zu den Dörfern (8, 25 cf Lc 9, 53) Sebaste hier als *caput Samariae* bezeichnet fand. Er selbst hat aber in der Ed. minor den so gedeuteten Text fallen lassen und nach einer einzigen lat. Hs geschrieben *εἰς Σαμάρειαν τὴν πόλιν*, dabei aber an der Deutung auf Sebaste-Samaria im Gegensatz zu der Landschaft dieses Namens festgehalten. Dies wäre aber, abgesehen von dem 2. und 3. vorhin angeführten Gegengrund nur dann möglich, wenn es in dieser Landschaft nur eine einzige Stadt gegeben hätte, was nachweislich nicht der Fall ist. Außer Samaria-Sebaste gab es dort eine Stadt Sychar Jo 4, 5, auf welche Jo 4, 39 mit *τῆς πόλεως ἐκείνης* ebenso und aus gleichem Anlaß zurückgewiesen wird, wie AG 8, 8 auf die 8, 5 erwähnte, aber noch nicht mit Namen genannte Stadt. Vor allem aber ist zu denken an das uralte und erst lange nach der Zeit der vorliegenden Geschichte, erst seit Vespasian Neapolis, heute Nablus (Nabulus) genannte Sichem am Fuß des Garizim. Dies war seit langem das Centrum des samaritischen Volkstums und Gottesdienstes (Jo

4, 14—22) und ist es noch heute für den kümmerlichen Überrest der samaritischen Gemeinde. Daß für das Bewußtsein des Philippus und der judenchristlichen Urgemeinde Sichem das heidnische Sebaste an Bedeutung weit überragte, liegt auf der Hand. Außer den 3 nachgewiesenen Städten in Samarien kann es zu jener Zeit noch mehr als eine *πόλις* genannte Ortschaft gegeben haben cf Guthe in Pr RE. XVII, 426 f., zumal man erwägt, daß die Bezeichnungen als *πόλις* und *κώμη* nicht selten wechselt cf z. B. Jo 7, 42 mit Lc 2, 4 und die schwankende LA Lc 9, 52. — Auch der kollektive Gebrauch des artikellosen *πόλις* in Mt 10, 5 (*εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε* neben *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε*) beweist für eine Mehrheit samaritischer Städte. Zur Rechtfertigung der LA *τὴν πόλιν* kann man selbstverständlich nicht anführen den Gebrauch von *ἡ πόλις* ohne jede Näherbestimmung an Stellen, wo die Bestimmtheit durch den Artikel sich aus dem Zusammenhang ergibt z. B. Lc 7, 37 (die Stadt wo das 7, 36 erwähnte Gastmahl stattfand); Lc 8, 27 = Mr 5, 14 (die Stadt in der Nähe der Landungsstelle und des Weideplatzes der Schweineherde), oder das *τὸ ἄστυ* der Athener, *urbs* der Römer, Stambul (= *εἰς τὴν πόλιν*) der Türken. Dahin gehört auch was Clem. R. homil. II, 22 von dem Magier Simon gesagt wird: *Σαμαρεὺς τὸ γένος ἀπὸ Γετθῶν* (= *Γιτθῶν*) *κώμην, τῆς πόλεως ἀπεχούσης σχοίνους ἕξ*. Der Standpunkt, von wo aus die Entfernung der Heimat Simons gemessen wird, ist Cäsarea am Meere nach I, 15, wo sich *Σίμων ὁ ἀπὸ Γιτθων Σαμαρεύς* damals aufhielt. Die Entfernung paßt weder zu Sichem noch zu Sebaste, mag man den *Schoenus* zu 30. 32. 40 oder gar 60 Stadien rechnen (Herod. II, 6 Plin. nat. hist. I § 65; XII, 541). Eine Rechtfertigung des Artikels vor *πόλιν* AG 8, 5 läßt sich aus alledem nicht herleiten; denn es fehlt in 8, 1—4 jeder Anhalt zur Erklärung desselben. Wenn aber das Eindringen des unerträglichen Artikels in alte griech. Hss unbegreiflich erscheint, so schwindet der bedingungslose Glaube an diese angeblich besten Zeugen bei näherem Zusehn auch an dieser Stelle rettungslos dahin. ℵ hat hier von erster Hand *Καισαρίας* statt *Σαμαρίας*, was erst ein Korrektor des 7. Jahrhunderts berichtigt hat. A gibt v. 6 von erster Hand *Παῦλον* statt *Φιλίππου*. B und ℵ schreiben 12, 25 ein sinnloses *εἰς* statt *ἐξ* vor *Ἱερουσαλήμ*. Alle drei ℵ A B haben AG 26, 20 hinter *Ἱεροσολύμοις* ein unentbehrliches *εἰς* ausfallen lassen. Es darf hiernach wohl als bewiesen gelten, daß das unmögliche *τὴν* vor *πόλιν* 8, 5 von einem mit der Geographie Palästinas nicht sehr vertrauten, übrigens vielleicht gelehrten Mann herrührt, der den Artikel in der Meinung einschob, daß es außer der Stadt, die der ganzen Landschaft den Namen gegeben hat, keine andere Stadt im Lande der Samariter gegeben habe.

Hat Lc nichts anderes als *εἰς πόλιν τῆς Σαμαρίας* geschrieben, so daß man an jede beliebige in der Landschaft Samaria gelegene Stadt scheint denken zu dürfen, so zeigt doch der weitere Verlauf der Erzählung immer deutlicher, daß es sich um die Stadt handelt, welche der Hauptsitz und Mittelpunkt des samaritischen Volkes war. Noch ehe von Predigt des Ev's an anderen Orten der Landschaft etwas gesagt ist (v. 25), wird der Erfolg der Predigt des Phil. in der namenlosen Stadt in die nach Jerus. gekommene Meldung gefaßt: „Samarien hat das Wort Gottes angenommen“. Und die Wirkung des Magiers Simon, der sich schon vor Phil. in derselben Stadt eingenistet hatte, wird v. 9 als ein *ἐξιστάναι τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρίας* bezeichnet. Es kann also nicht ein unbedeutendes Städtchen wie Sychar, oder ein unberühmtes Dorf gemeint sein,

sondern, da wie vorhin gezeigt wurde, Samaria-Sebaste ausgeschlossen ist, nur Sichem, das nachmalige Neapolis und heutige Nabulus (Nablus), „die heilige Stadt“, wie sie der vorchristliche, sicherlich nicht jüdische, sondern samaritische Dichter Theodotus nennt [3]). Sie ist das samaritische Gegenstück zu dem jüdischen Jerusalem Jo 4, 20. Dies wird auch bestätigt durch das Zeugnis des spätestens zu Anfang des 2. Jahrhunderts in Sichem-Neapolis geborenen Heidenchristen Justinus und des von diesem unabhängigen judenchristlichen Clemensromanes über *Γίτται*, das heutige Karjet Dschit, etwa 10 Kilometer westlich von Nablus als Heimat des Magiers Simon [4]). Daß Lc der Stadt, welche der Schauplatz der ganzen folgenden Erzählung ist, keinen Namen gibt, ist nicht ver-

[3]) Nach einem Excerpt des Alexander Polyhistor (c. 50 v. Chr.), uns erhalten durch Eus. praep. ev. IX, 22, 1: *ἱερὸν ἄστυ*.

[4]) Just. apol. I, 26; dial. c. 120; Clem. hom. I, 15; II, 22 (schon oben S. 272 angeführt); recogn. II, 7). Diese einzig beachtenswerte Tradition wird weiter tradirt von Hippol. refut. VI, 7; Eus. h. e. II, 13, 3 (aus Justinus); Epiph. haer. 21, 1 (*Γίτθαι* ein Dorf in Samarien, zu seiner Zeit nur noch ein Dorf). Verwirrend scheint auf die Überlieferung und auch noch auf das Urteil neuerer Gelehrter die Unsicherheit der Schreibung des Namens gewirkt zu haben. Sie schwankt z. B. zwischen *Γιτθαι* und *Γετθαι* Pseudoclem. I, 15 einerseits und II, 22 andrerseits. Jos. antiqu. V, 87: VI, 8. 30. 171 nennt die Philisterstadt גת, die Heimat Goliaths *Γίθθα* (daneben *Γέττη*, *Γάττη*, lat. *Geth* überliefert); *ἡ Γιτθῶν πόλις* VI, 320; VII, 233; IX, 217. 275. ebenso aber auch eine weit davon in nordöstlicher Richtung liegende Stadt IX, 170 cf 2 Reg 12, 18; 14, 25 etc. *ἡ Γίττα*. Welche der Städte gleichen oder ähnlichen Namens in einem Fragm. des Polybius XVI, 41 *Γίττα πόλις Παλαιστίνης* sein soll, läßt sich nicht bestimmen. Die Philisterstadt nennt Eusebius in seiner Topographie (ed. E. Klostermann p. 72, 2—4) zu 1 Sam 5, 8 *Γιθθα* und bemerkt, das es zu seiner Zeit in einem sehr großen Dorf zwischen Antipatris und Jamnia Namens *Γιθθαιμ* fortexistire, daß es aber auch noch ein anderes *Γεθθαιμ* gebe. Er hütet sich aber ebenso wie sein Übersetzer Hieronymus l. l. 73, 3 eine dieser Ortschaften mit der ihm aus Justin wohlbekannten Heimat Simons (s. Anfang dieser Anm.) zu identificiren. Daneben verdient kaum erwähnt zu werden, daß Anast. Sin. (Migne 89 col. 96) als Simons Heimat ein Dorf *Σιτθαι* nennt, und daß der Pilger Theodosius (Itin. Hier. ed. Geyer p. 139, 12) zu Diocaesarea (= Sepphoris) anmerkt: *inde fuit Simon magus*, derselbe Theodosius, der p. 137, 11 ff. von der Stadt Samaria sagt, daß sie zu seiner Zeit *Neapolis* heiße (!) und 6 r. Meilen von *Sebastea* liege (!). — Die Heimat Simons kann nicht das *Γεθθα* = *Γιθθαιμ* des Eusebius, das heutige *Dschett*, das *Gath* Goliaths sein, dessen Einwohnerzahl Guérin, Samarie II, 345 auf 1400 schätzt. Denn daß in dieser soweit vom Centrum des samaritischen Volkstums entfernten alten Philisterstadt jemals eine samaritische Kolonie sich niedergelassen habe, ist weder bezeugt noch wahrscheinlich zu machen. Alles spricht vielmehr für die alte Annahme, daß das heutige *Karjet Dschitt* (Git, Jit, oder wie sonst noch von den Reisenden und Forschern unserer Zeit transkribirt wird) westlich von Nablus, der Rest von Simons Heimat *Γιτθαι* oder *Γιθθα* ist, jetzt ein kümmerliches Dörflein, das aber nach Robinson, Neue Forschungen S. 175 „aussieht wie ein großer alter Ort“. Nach der großen Karte des englischen Exploration Fund Blatt 11 muß es etwa 10 Kilometer von Nablus entfernt liegen.

wunderlich. Der alte Name *Συχέμ* (AG 7, 16; Gen 12, 6; 37, 12 LXX) oder *τὰ Σίκιμα* (Sirach 50, 26; Jos. ant. II, 18; *τὸ Σικίμιον* I, 337) würde dem mit dem hl Lande und mit dem AT sicherlich gleich wenig vertrauten Theophilus ebensowenig wie irgend eine sinnlose Buchstabenverbindung eine geographische Vorstellung gegeben haben. Das Gleiche gilt erst recht von dem nach Josephus und dem älteren Plinius um a. 70—80 bei den samaritischen Eingeborenen üblichen Namen *Mabortha* [5]), aber auch von dem Namen der um dieselbe Zeit, also ein volles Menschenalter nach den hier berichteten Ereignissen, dicht neben dem alten Sichem gegründeten römischen Kolonie *Flavia Neapolis*.

Wer sich erinnert, was Jesus bei seinen Berührungen mit Samaritern erlebt und wie er mehr als einmal von ihnen geredet hatte, und vollends wer die Erzählung Jo 4, 1—42 als den glaubwürdigen Bericht eines Augen- und Ohrenzeugen anerkennt, begreift sofort, wie verlockend es für Phil. sein mußte, gerade in dieser samaritischen Stadt die gute Botschaft von dem in Jesus erschienenen Messias zu verkündigen. Daß Jesus einst den 12 Ap. verboten hatte, auf ihrer ersten Predigtreise ohne ihn eine samaritische Stadt zu besuchen oder einen Weg zu betreten, der in heidnisches Gebiet führte (Mt 10, 5. 23; 15, 24), konnte ihn nicht abschrecken; denn er gehörte nicht zu den Zwölfen, denen Jesus dies Gebot gegeben, aber auch als der Auferstandene in der Beschreibung des Weges, auf dem sie das Ev von Jerus. bis an die Grenze der Erde tragen sollten (AG 1, 8), das Land der Samariter als eine bedeutsame Station auf diesem Wege genannt hatte. Während jene sich auch jetzt noch in ihrem Gewissen an Jerus. gebunden erachteten, fühlt sich Phil., wenn anders er einer jener 70 oder 72 Jünger gewesen war (Lc 10, 1—20), zwar nicht zur Heidenmission verpflichtet, aber doch ganz anders wie die übrigen Flüchtlinge vorbereitet und berufen, mit gleichem Recht und nicht geringerer Vollmacht wie die Ap. als Evangelist von Ort zu Ort zu ziehen (s. Bd III[3. 4], 405—415 und oben S. 233 f. 268 f.). Dicht neben dem alten Sichem hatte Jesus schon zu der Zeit, da der Täufer

---

[5]) Jos. bell. IV § 439, nach Niese's App. griech. nur in der Form *Μαβαρθα*, nicht *Μαβορθα* überliefert, bei Plin. nat. h. V, 69 offenbar verdorben in *Mamortha*. Gleichgiltig für die vorliegende Frage ist, daß wie bei den meisten derartigen Neugründungen, wo nicht die Natur des Baugrundes dazu nötigte, auch hier die neue Stadtanlage nicht genau die gleiche Stelle einnahm, wie die alte in diesem Fall unzerstört gebliebene Stadt. Zur Zeit des Eusebius (Topographie ed. Klost. p. 150, 1) lag das alte verfallene Sichem dicht bei (*ἐν προαστείοις*) Neapolis. Einen wunderlichen Widerspruch gegen diese Angabe hat nur gelehrtes Mißverständnis einer anderen Stelle der Topographie p. 120, 11 f. hereingebracht, wo nicht von Sichem, sondern von einem zur Seite von Sichem gelegenen (*παρακειμένης* [sc. *τῇ*] *Συχέμ*) Luza gesagt ist, daß es 9 Millien, nach Hieron. nur 3 Millien von Neapolis entfernt liege.

noch in Judäa wirkte, ohne diesen Mittelpunkt des samaritanischen Volkstums und Gottesdienstes zu besuchen, auf der Durchreise von Judäa nach Galiläa in der kleinen Stadt Sychar während eines nur zweitägigen Aufenthaltes einen großen Teil der Einwohner zum Glauben an ihn als den Messias geführt. Er fand dort vielleicht unter anderem Namen, als dem bei den Juden üblichen Messiasnamen die Erwartung eines zukünftigen Offenbarers Gottes und Wiederherstellers des Gottesvolkes als Volksglauben vor. Bei voller Wahrung des geschichtlich begründeten Vorrechtes Israels bezeugt er seinen Jüngern, daß Gott auch auf dem Acker dieses heruntergekommenen Volkes sein lebendigmachendes Wort gesäet habe, welches jetzt in den aus Sychar zu ihm herankommenden Samaritern zu ihrem Erstaunen wie ein zur Ernte reifes Getreidefeld sich darstellte. Sie konnten nicht wie die Juden aufgefordert werden „auf Moses und die Propheten zu hören" (Lc 16, 31); denn die 5 Bücher Mosis waren ihre ganze Bibel. Aber ebenso wie die Ap. und Stephanus (AG 3, 22f.; 7, 37) fanden sie in diesen Büchern die Weissagung von einem großen, dem Moses gleichen Propheten, und waren, wie gesagt, daran gewöhnt, sie in ihren Synagogen deuten zu hören auf einen Wiederhersteller der gesamten wieder geeinigten Nachkommenschaft der Erzväter [6]). Allerdings erfuhr Jesus auf seiner letzten Reise nach Jerus. schnöde Abweisung von Seiten eines samaritischen Dorfes (Lc 9, 51—56 Bd III$^{3.4}$, 397—402); aber auf derselben Reise erlebte er auch, daß ein Samariter, den er geheilt, neun Juden, denen er die gleiche Wohltat erwiesen hatte, durch seine Dankbarkeit beschämte (Lc 17, 16—19), und zur Beschämung eines jüdischen Gesetzeslehrers erzählte er die Geschichte von dem barmherzigen Samariter (Lc 10, 25—37). Wenn die Feinde Jesu ihn wegen seiner Vorliebe für diese den Juden verhaßte Sekte trotz seiner israelitischen Herkunft einen Samariter nannten und dies für ein Anzeichen von Besessenheit erklärten (Jo 8, 48), so bewährte sich nur die alte Weissagung, daß Jesus vor allem in seinem eigenen Volk „ein Zeichen sein werde, dem widersprochen wird" (Lc 2, 34). Und wenn weder Mt noch Mr [7]), sondern neben dem 4. Ev nur das

[6]) Cf die exegetische und geschichtliche Begründung Bd IV$^{5.6}$, 250 bis 254. 257—264.

[7]) Abgesehen von dem Verbot Mt 10, 6 werden von Mt und Mr überhaupt weder Samariter noch Samaria erwähnt, zahllos oft dagegen von Josephus und, meistens unter dem Namen כותים (nach 2 Reg 17, 24. 30 cf Jos. IX, 14, 3), in der älteren rabbinischen Literatur, selten nach der Stadt oder Landschaft Samaria. Dagegen schon Sirach 50, 25. 26 nennt sie nach der Stadt, die AG 8, 5 gemeint, aber nicht mit Namen genannt ist s. vorhin S. 274 im Text. Der Spruch lautet nach dem hebr. Original und den richtig gewerteten Versionen (s. die Ausg. von Smend S. 59 und den Kommentar desselben S. 491): „Zwei Völker verabscheut meine Seele, und das dritte ist

erste Buch des Lc uns Erlebnisse und Lehraussagen Jesu aufbewahrt hat, welche den Erfolg der evangelischen Predigt des Phil. in Samarien vorbereiten und erklären, so zeigt sich an diesem Wendepunkt der Missionsgeschichte aufs neue die planmäßige Anlage des ganzen lucanischen Werkes.

Jesus hatte die Einwohner einer kleinen samaritischen Ortschaft zum Glauben an sich als den großen Verheißenen geführt; der Predigt des Phil. fielen in der heiligen Hauptstadt dieses Volks die Massen zu (8, 6), und der Erfolg derselben ließ sich in die Worte fassen: „Samarien, d. h. das Land und Volk der Samariter, hat das Wort Gottes angenommen“ (8, 14). Dazu trug aber wesentlich bei, daß, während Jesus am Jakobsbrunnen und in Sychar nur durch sein prophetisches Wort gewirkt hatte, Phil. (v. 6—7) neben der Predigt eine ausgedehnte und erfolgreiche Heiltätigkeit an manchen Besessenen und vielen Gichtbrüchigen und Lahmen ausübte. Wie ihm selbst dies eine Bestätigung in seinem Beruf als Evangelist und ein Beweis des göttlichen Wohlgefallens an dem von ihm gewählten Wege sein mußte, so wirkten seine zahlreichen Heilungen von Kranken Leibes und der Seele auch als *σημεῖα*, welche die Masse der Einwohner von Sichem zu einmütiger, gläubiger Hinnahme seiner Predigt stimmte [8]. Große

ein Unvolk, die Bewohner (des Gebirges) Seïr und des Philisterlandes und das törichte Volk, das in Sichem wohnt“ (teilweise nach Deut 32, 21). Die Wohnsitze der Edomiter und der Philister sind Landschaften, als Wohnsitz der Samariter wird nur die Stadt Sichem genannt. So sehr ist sie der Hauptsitz und der Mittelpunkt dieses bei den Juden fast mehr als die Heiden verhaßten Volkes.

[8]) v. 6^b ist nicht mit Blaß *αὐτοῦ* st. *αὐτούς* hinter *ἀκούειν* zu lesen; denn abgesehen davon, daß der einzige griech. Zeuge hiefür, ℵ* nach Tschd. unsicher ist, wäre *ἀκούειν* c. gen. (cf z. B. Lc 9, 35; 10, 16; AG 3, 22 f.; 4, 19) ziemlich gleichbedeutend mit dem vorigen *προσέχειν τοῖς λαλουμένοις ὑπ' αὐτοῦ*, während vielmehr durch *ἐν τῷ* mit folgendem acc. c. inf. (eine dem Lc äußerst geläufige unklassische Redewendung cf Lc 1, 8; 2, 6. 27. 43; 3, 21; 5, 12; 8, 40. 42; 9, 18. 29. 34. 36 . ., 19, 15; 24, 30; AG 2, 1; 3, 26; 4, 30; 11, 15; selten bei Mt 13, 4. 25; 27, 12, gar nicht bei Jo; ohne den das Subjekt beim Infinitiv vertretenden Akkusativ Mr 4, 3; 6, 48) der Gedanke ausgedrückt wird, daß die Samariter durch das Hören und Sehen dessen, was ihnen Phil. zu hören und zu sehen gab, bewogen wurden, anhaltend und aufmerksam seiner Predigt zu lauschen. Das fehlende Objekt zu *ἀκούειν* ergänzt der Leser unschwer aus *τοῖς λεγομένοις*, während *βλέπειν* ein neues Objekt erfordert. Doch mag diese Ellipse immerhin die kühne Paraphrase von syr* veranlaßt haben: „Und als die Volkshaufen, die dort waren, seine Rede hörten, hörten sie ihm zu und glaubten allem, was er sagte, da sie die Zeichen sahen, die er tat“. Hieraus läßt sich ebensowenig wie aus dem verworrenen Text von D ein Text von A herstellen. Die Übereinstimmung von lt² (Forsch IX, 58) und sy¹ macht es jedoch glaublich, daß vor *ὁμοθυμαδόν* urspr. *καὶ ἐπείσθησαν* stand cf AG 17, 4. — Der Text der sogen. „besten Hss“ in v. 7 *πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων . . . ἐξήρχοντο* (oder *-χετο*) bedeutet nicht ein bloß syntaktisches Anakoluth, sondern eine Verwirrung der Vorstellung, welche dem Lc nicht

Freude unter der Bevölkerung war ein günstiges Vorzeichen glücklicher Weiterentwicklung [9]), wenn auch keine Bürgschaft dafür, daß Rückfälle ausbleiben werden cf Lc 8, 13. Daß solche gerade hier zu befürchten waren, zeigt der v. 9—11 folgende Rückblick auf eine religiöse Bewegung, welche kurz vorher das Volk der Samariter ergriffen hatte und noch nicht erloschen war.

Bei Auslegung der Erzählung von dem Magier Simon empfiehlt es sich, zunächst von den mancherlei außerbiblischen Nachrichten über dieselbe Person abzusehen. Denn erstens sind sie uns sämtlich von christlichen Schriftstellern [10]) überliefert, welche nachweislich jünger als Lc und daher von vornherein als von der AG abhängig anzusehen sind. Zweitens sind sie teilweise nachweislich absichtsvolle Dichtungen, und drittens kranken sie an schwer heilbarer Verworrenheit.

Letzteres erklärt sich aus der kurzen Darstellung des Lc selbst, wenn wir voraussetzen dürfen, daß diese, sei es auch nur in ihren äußeren Umrissen auf echter Überlieferung beruht. Darnach sind in der Geschichte Simons drei Abschnitte zu unterscheiden: 1. die auf mehrere Jahre zu berechnende Zeit [11]), da er als Magier eine bedeutende Rolle unter seinen Stammesgenossen spielte (9—11); 2. die kurze Zeit, da er infolge der Predigt des Phil. und nach Empfang der christlichen Taufe sich zur christlichen Gemeinde

zuzutrauen ist und durch gelegentliche Übertragungen von Eigenschaften oder Handlungen des Besessenen auf den Dämon (Mr 9, 17. 25) und umgekehrt (Mr 3, 11) nicht entschuldigt werden kann. Auch das *πολλοῖς* in D (*ex iis* d) ist wohl nur ein kühner Versuch, einen dat. ethicus zu gewinnen nach Analogie von Ap 2, 5. 16 cf Lc 18, 31; Mt 21, 5 aus Sach 9, 9; Hosea 10, 13; LXX. Ebensowenig wird geholfen durch das *πολλῶν* einiger Hss (HP min.) und die Konjektur von Blaß, daß hinter *ἀκάθαρτα* ein *ἅ* ausgefallen sei. Wahrscheinlicher dürfte sein, daß hinter *ἐποίει* v. 6 ein *ἐκ* ausfiel und infolgedessen *πολλοί* aus ursprünglichem *πολλῶν* entstanden ist. Der Artikel vor *ἐχόντων* war gleichwohl am Platz. Nicht aus allen Besessenen, wohl aber aus vielen von der Klasse der Besessenen fuhren die Dämonen aus.

[9]) *πολλή* (oder *μεγάλη*) *χαρά* Lieblingsausdruck des Lc für die Wirkung des durch Menschen oder Engel verkündigten Wortes Gottes auf die Empfänglichen, mehrmals ersetzt oder vervollständigt durch *ἀγαλλίασις* Lc 1, 14; 2, 10; 24, 52; AG 8, 39; 11, 27 *A*; 13, 48. 52; 15, 3; 16, 34.

[10]) In der jüdischen Literatur findet sich m. W. keine Spur von diesem Simon, jedenfalls nicht bei Josephus. Selbst wenn ant. XX, 7, 2 die LA *Σίμωνα* (*ὀνόματι . . . μάγον εἶναι κτλ.*) anstatt *Ἄτομον* = *Ἕτοιμον* Glauben verdiente, bliebe doch die Vermutung Haverkamp's und seiner Nachtreter, daß dieser Jude Simon von Cypern mit dem Samariter Simon aus Gittha in Palästina identisch sei, verwerflich cf N. kirchl. Ztschr. XV, 189—200. Der wirkliche Sachverhalt ist zu 13, 6 nochmals zu erörtern.

[11]) Zu *ἱκανῷ χρόνῳ* v. 11, von sy[1] auch v. 9 eingetragen, cf Lc 8, 27; AG 14, 3; 27, 9, im Plural Lc 20, 9; 23, 8, auch mit *ἡμέραι* AG 9, 23. 43; 18, 18; 27, 7. im NT sonst nicht zu finden (Rom 15, 23 nur ähnlich und ungenügend bezeugt s. Bd VI, 600 A 36).

hielt (v. 12—13); 3. die von Lc nicht mehr dargestellte und daher für uns dunkelste Zeit nach seiner Ausstoßung aus der Gemeinde durch Pt (v. 18—24). Zweierlei ist jedoch aus dem Schweigen des Lc über Simon's weitere Taten und Schicksale zu schließen. Hätte er gewußt oder seine Leser glauben machen wollen, daß dem Urteil des Pt über ihn (v. 20—21) ein dem Missetäter vernichtendes Gottesurteil wie im Fall des Ananias und seines Weibes (5, 1—11) oder doch eine andauernde Kennzeichnung des Betrügers, wie sie dem falschen Propheten 13, 9—11 widerfuhr, unmittelbar gefolgt wäre, so hätte Lc dies nicht ungesagt lassen können. Ebensowenig hätte er aber auch völlig schweigend darüber hinweggehen können, wenn er davon gehört hätte, daß Simon der Aufforderung des Pt zu aufrichtiger Buße (v. 22—24) früher oder später Folge geleistet habe. Lc hat also gewußt und dem Leser schon hier zu verstehen gegeben, daß Simon in seiner unlauteren Gesinnung und seinem verderblichen Wirken auch weiterhin beharrt hat. Man darf vermuten, daß er in seinem 3. Buch an die hiesige Andeutung wiederanknüpfend davon zu erzählen beabsichtigte [12]).

Lc führt diesen Simon ebenso wie Ananias 5, 1 oder Cornelius 10, 1 als eine den Lesern bisher unbekannte Person ein; und er nennt ihn nicht, wie es auf Grund der vorliegenden Erzählung der AG schon in der alten Kirche allmählich üblich wurde [13]) und uns geläufig geblieben ist, den Magier Simon, zur Unterscheidung von den zahlreichen Trägern des gleichen Namens, sondern berichtet v. 9 und mit teilweise den gleichen Worten noch einmal v. 11, daß dieser Mann schon vor der Ankunft des Phil. seit längerer Zeit in Sichem sich aufhielt und durch Ausübung magischer Künste das samaritische Volk in große Aufregung versetzt hatte. Daraus ergibt sich, daß die Worte *μαγεύων* (v. 9), *ταῖς μαγίαις* (v. 11) ihn nicht kennzeichnen als einen *μάγος* im ursprünglichen Sinn dieses Wortes d. h. als einen Angehörigen der medopersischen oder babylonischen Magierkaste oder als einen nach Art dieser uralten Priester- und Gelehrtenzünfte mit Astronomie und Astrologie, Traumdeutung und Wahrsagung sich beschäftigenden Mann [14]), sondern nach dem bei Griechen und Römern sehr gebräuchlichen, abgeschliffenen Sinn der Worte *μάγος, μαγεύω, μαγία, μαγικὴ τέχνη* als einen gewerbsmäßigen Zauberer

---

[12]) Cf den sehr ähnlichen Fall AG 12, 17 und das dort Bemerkte.

[13]) So Just. dial. 12 extr., der Sache nach apol. I, 26 *διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικάς*, bald darauf von ihm und seinem Schüler Menander *διὰ μαγικῆς τέχνης* (cf Sap Salom 17, 7) und nochmals apol. I, 56; ferner Iren. I, 23, 1; II praef.; II, 9, 1; Orig. in Joh. tom. I, 33 (38); VI, 33 (17); c. Cels. I, 57; VI, 11. Erst Hieronymus hat den Titel *magus* für *μαγεύων* in den Text der AG gesetzt.

[14]) So Jer 39, 3. 13; Mt 2, 1—12 cf Bd I[4], 90 ff.

oder Gaukler[15]. Damit ist keineswegs gesagt, daß Lc ihn für einen bloßen Schwindler und Betrüger oder für einen geschickten Taschenspieler ohne höhere Befähigung und tatsächlich wirkende Kraft gehalten habe[16]. Dafür wäre *γόης* (2 Tm 3, 13) und *γοητεία* der richtige Ausdruck; es entspräche aber auch eine solche Beurteilung derartiger Erscheinungen weder der altisraelitischen noch der urchristlichen Denkweise[17]. Die Proben seiner Zauberkunst begleitete Simon mit einer lehrhaften Aussage über seine Person, offenbar mit der Absicht, diese durch jene zu begründen. Sie lautete nach überwiegender Bezeugung *εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν*. Daneben aber ist in sehr früher Zeit ein Text ohne *μέγαν* und außerdem in der direkten Redeform *ὅτι ἐγώ εἰμι* überliefert. Dies scheint der Text von *A* gewesen zu sein[18] und kann kaum anders als im Sinn von Mr 13, 6; Jo 8, 24 (Bd IV[5. 6], 411) verstanden werden. Simon hätte sich also noch bestimmter wie nach dem Text *B* als den erwarteten großen Mann der Zukunft (Mt 13, 3) d. h. nach der gewöhnlichen jüdischen Ausdrucksweise

---

[15]) So AG 13, 6 s. auch die patristischen Citate in A 13. Auch Menander, dem Schüler Simons werden von Just. apol. I. 26 allerlei magische Kunststücke als Mittel einer Art von Anschauungsunterricht nachgesagt. Ausführliche Schilderung solcher Künste des Gnostikers Marcus aus der Schule Valentin's gibt Iren. 1, 13, 1—6.

[16]) An Wunderheilungen Simon's ist nicht zu denken; denn wenn man ihm solche nachgerühmt hätte, würde Lc nicht ungesagt gelassen haben, daß Phil. ihn in diesem Punkt übertroffen habe. Der Jubel der ganzen Bevölkerung über solche Taten des Phil. hat zur Voraussetzung, daß sie etwas überraschend Neues in jener Gegend waren. Auch die jüngeren Simonssagen schweigen von Wunderkuren, die Simon versucht oder vollbracht hätte.

[17]) Cf z. B. Ex 7, 8—12. 22; 8, 3—14f.; Num 22—24 (2 Tm 3, 8); 1 Sam 28, 7—25. — Mt 7, 22; Lc 9, 49; 11, 19. — AG 16, 16—18; 19, 13—16. — 1 Kr 13, 2. — Ap 13, 12—15.

[18]) So sah u. kopt, welche auch 5, 36 in bezug auf Theudas buchstäblich dasselbe bieten. Die direkte Redeform hat 8, 9 (nicht aber 5, 36) auch sy[1], der den Satzschluß äußerst frei übersetzt: „indem er sich selbt groß machte und sagte: ich bin ein Großer". Dagegen fehlt v. 8 *μέγαν* außer in sah kopt auch in mehreren Hss des Irenäus (s. Stieren zu Iren. I, 23, 1, wohingegen Harvey ohne Note *magnum* im Text gibt). *Μέγαν* übersetzt lt[2] 8, 9 teils durch *maximum*, teils durch *majore* (lies *-rem*); 5, 36 fehlt in den meisten und ältesten griech. Hss, sah kopt sy[2] vg u. anderen Lateinern. Dd (dieser *ipsorum* st. *ipsum*) stellen es zwischen *τινά* und *ἑαυτόν*; lt[1] hat hier zwar ebenso wie DE 137 d e g Hieron. zu Tt 3, 1 *magnum*, stellt aber ein *quidam* hinter *Theudas* st. *quendam* hinter *se esse* cf Forsch IX 49. 58. 263. 341. Aus alledem scheint zu folgen 1) daß die direkte Redeform 8, 9 ursprünglich ist d. h. in *A* geschrieben stand, durch sah kopt von dort auch 5, 36 eingetragen, von *B* aber durch indirekte Redeform ersetzt wurde; 2) daß *μέγαν* an keiner von beiden Stellen von Lc in *A* geschrieben wurde und unter dem Einfluß des v. 10 folgenden *δύναμις . . . μεγάλη* und zur Erklärung des rätselhaften *ὅτι ἐγώ εἰμι* entweder von *B* oder von alten Abschreibern zuerst 8, 9, später auch 5, 36 eingetragen worden ist.

als den Messias zu erkennen gegeben. Daß die Erwartung eines solchen den Samaritern jener Zeit geläufig war, wissen wir aus Jo 4, 25; und daß dies wirklich der Gedanke der Selbstaussage Simons (v. 9) gewesen ist, wird dadurch bestätigt, daß auch Theudas, von dem 5, 36 nach allen Texten wesentlich dasselbe gesagt ist, schon durch die Zusammenstellung von Theudas, Judas dem Galiläer und Jesus von Nazareth in der Rede Gamaliels deutlich genug als ein Pseudomessias charakterisiert ist (s. oben S. 208 f.). Den Reden Simons, deren wesentlichen Inhalt Lc durch das ihm in den Mund gelegte „ich bin es“ angibt, hatte Jung und Alt, die gesamte Einwohnerschaft Sichems, unter dem gewaltigen Eindruck seiner Zauberkünste eine geraume Zeit lang ein geneigtes Gehör geschenkt [19]), ehe Phil. hinkam und sofort einen mindestens gleich großen Erfolg bei der leicht erregbaren samaritischen Bevölkerung erzielte [20]). Die mit der Beschreibung der leichtgläubigen Aufnahme der Selbstbezeugung Simons enge verbundenen Worte, in welche Lc den Widerhall, den diese bei der Masse der Bewohner Sichems fand, gefaßt hat: *λέγοντες ὅτι „οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη“* können wegen eben dieser Verknüpfung nur wiedergeben, was die so Redenden aus den eigenen Worten Simons als den Kern seiner Lehre herausgehört haben. Dies bestätigt auch die Einführung von *μεγάλη* durch *καλουμένη*. Denn dies gibt dem Ausdruck *ἡ δύναμις τ. θ. ἡ μεγάλη*, da er kein Eigenname oder Beiname ist, das Gepräge eines von dem Redenden vorgefundenen Begriffs oder eines im Zusammenhang eines bestimmten Lebensgebietes oder Lehrsystems entstandenen Kunstausdrucks. Die Schwankungen der Textüberlieferung zeigen, daß man schon in früher Zeit die Schwierigkeit ihn als solchen zu begreifen, empfunden hat [21]). Da *ἡ δύν. τ. θ. ἡ μεγάλη* hier Prädikat einer bestimmten Person ist, kann *δύναμις* weder die Eigenschaft der Stärke oder Macht [22]), noch eine von Kraft oder

[19]) Nicht mehr als dies bedeutet das dreimalige *προσέχειν* c. dat. rei v. 6. 10. 11; cf 16, 14; Hb 2, 1; 2 Pt 1, 19; 1 Tm 1, 4; Tt 1, 14, in der Bibel fast immer ohne den Zusatz eines zu ergänzenden *τὸν νοῦν* Job 7, 17 oder *τὸ οὖς* Jer 7, 24, in der Bedeutung völlig verschieden von *προσέχειν ἑαυτῷ ἀπό τινος* s. oben S. 208 A. 74.

[20]) Das Bild des samaritischen Volkscharakters, welches wir durch die Schilderung der Samariterin von Sychar und ihrer Mitbürger Jo 4, 7—42 gewinnen, wird durch die wenigen Striche der vorliegenden Erzählung des Lc beglaubigt und diese durch jene vorzüglich illustrirt.

[21]) So erklärt sich das durch einige Min., darunter 137 bezeugte *λεγομένη* st. *καλουμένη*. Zum Gebrauch von *λεγόμενος* cf AG 3, 1 u. 10 (dagegen 3, 11 *καλούμ.* s. oben S. 147); 6, 9; Mt 1, 16; Jo 4, 5; Hb 9, 3; Eph 2, 11. Noch deutlicher zeugt von der Anstößigkeit von *καλουμένη* an unserer Stelle dessen Tilgung in der Gruppe HLP, daher auch Text. rec. und Luther, aber auch schon syr[1] sah.

[22]) So von Gott Mt 22, 29; 24, 30; 1 Kr 6, 14; 2 Kr 13, 4; Eph 1, 19; in Doxologien Ap 4, 11; 19, 1, von Menschen mit Einschluß Christi Lc

Macht zeugende Handlung bedeuten[23]), sondern muß, wie so oft in der Bibel, ein mächtig wirkendes Etwas bezeichnen[24]). Indem die gesamte Bevölkerung Sichems den Zauberkünstler und ohne Frage, wie gesagt, dieser sich selbst eine oder vielmehr die Kraft Gottes nannten, bezeichneten sie ihn als ein hervorragendes Organ Gottes oder, deutlicher ausgedrückt, als ein Werkzeug, dessen sich Gott bediene oder bedienen werde, um in der Welt Großes zu wirken. Damit ist aber keinerlei Vergötterung Simons gemeint. Vollends eine Identität des Menschen Simon mit dem einen und einzigen Gott der Samariter ist damit ebensowenig ausgesprochen, als in den A 24 angeführten Beispielen das von Pharao befehligte Heer mit Pharao selbst oder das Evangelium mit Gott oder die Sünde mit dem Gesetz identificirt ist. Daß Simon dies in dem von Lc hier dargestellten Abschnitt seines Lebens zu sagen gewagt und seine sämtlichen Landsleute ihm dies auf sein Wort geglaubt und nachgesprochen haben sollten, ist auch abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit einer solchen Auslegung geschichtlich

---

1, 17; 4, 14; AG 3, 12; 4, 33; Mt 25, 15; Ap 3, 8; 13, 2; 1 Kr 15, 43; 2 Kr 8, 3.

[23]) Von Wundertaten als Objekt mit *ποιεῖν* und als Subjekt mit *γίνεσθαι* Mt 7, 22; 13, 58; Lc 10. 13; 19, 37; AG 2, 22; 8, 13; 9, 11; Gl 3, 5; 2 Kr 12, 12.

[24]) Die in und durch Christus wirkende Heilkraft Mt 14, 2; Lc 6, 19; 8, 46. Die Geister, sofern sie herrschende Mächte sind 1 Kr 15, 24; Eph 1, 4 (cf 3, 13; 6, 12; Kl 1, 15). Die Himmelskörper Lc 21, 26; Mt 24. 29 als Mächte, welche das ganze unter ihnen zeitlich verlaufende Weltleben bestimmen und beherrschen. Die Streitkräfte, die einem Heerführer zur Verfügung stehen Ex 14, 28 (*πᾶσαν τὴν δύναμιν* [*τοῦ*] *Φαραώ*); 15, 4 (*Φαραὼ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ*). Dasselbe חַיִל (st. constr. חֵיל, c. suff. חֵילוֹ), welches LXX hier durch *δύναμις* übersetzt, wird Ex 14, 4 u. 9 durch *στρατιά* wiedergegeben, was in Verbindung mit *οὐρανοῦ* als Übersetzung von צָבָא die Himmelslichter, zumal sofern sie als Götter verehrt werden Jer 8, 2; 19. 13; AG 7. 42, aber auch die guten Engel bezeichnet 1 Reg 22, 19 Lc 2, 13; Ap 19, 14. Die Sünde wird 1 Kr 15, 56 als ein Gift vorgestellt, welches die Wirkung des Gesetzes auf den Menschen zu einer verderblichen macht. Auch das Ev ist eine wirkende Kraft Gottes d. h. ein Mittel und Werkzeug, dessen Gott sich bedient Rm 1, 16; 1 Kr 1, 18, und Christus selbst ist ein solches 1 Kr 1, 24. Alle diese Vorstellungen und Ausdrucksweisen dürfen als bei den Samaritern gebräuchlich vorausgesetzt werden. Beispielsweise cf die Darstellung des Samariters Marqah (4. Jahrh. n. Chr. nach Heidenheim, Bibl. Samar. III, p. VIIIf.) vom Tode des Moses (ed. Munk 1890). Zu den „Mächten", die schon auf dem Sinai mit Moses weilten (p. 8) und jetzt, da er auf dem Nebo sterben soll, sich ihm nähern und gegenüberstellen, „um den Mann Gottes zu ehren" (p. 36. 40f.), gehören das Meer, Himmel und Erde, Feuer, Wolke (p. 12. 42f.), aber auch die „Engel des Himmels" und „Engel der Höhe" (36 l. 4 u. 3 von unten: חילי מלאכי רומה cf p. 38 med.). Sie werden bald גבוראתה (p. 8 l. 4 v. u., p. 40 l. 2 v. u.), bald חילי כסיאתה וגליתה (p. 42 l. 1 „die verborgenen und die offenbarten Kräfte"), auch einmal p. 36 extr. חילי im stat. constr. vor „Engel der Höhe". „Das Verborgene und das Offenbare" hat Gott dem Moses anvertraut p. 6 u. 60.

unglaublich. Denn die Samariter waren trotz aller gehässiger Nachrede so gut wie die Juden strenge Monotheisten. In ihrer Bibel, die nur aus den 5 Büchern des Moses bestand, lassen sie so gut wie die Juden den Text des Dekalogs (Ex 20, 3; Deut 5, 7) und das Sch^ema (Deut 6, 4—9; 11, 13—21; Num 15, 37—41), und in der Verehrung Moses des großen Gesetzgebers und Propheten ohne gleichen (Deut 34, 10; Marqah l. l. p. 1. 60) übertrafen sie sogar die Vollblutjuden, die doch neben Moses auch noch die Propheten der Folgezeit von Samuel bis Maleachi als Vermittler göttlicher Offenbarung gelten ließen. Mit alle dem ist aber das Attribut der Gotteskraft ἡ καλουμένη μεγάλη noch nicht erklärt. Da dies ein die einzigartige Stellung und Geltung Simons bezeichnender Name sein will, darf es auch nicht wie ein bloßes *epitheton ornans*, das auch noch anderen Wesen zukäme, behandelt werden. Sind aber die zahllosen Himmelsmächte nicht auch δυνάμεις μεγάλαι, die Größtes und Wunderbarstes ausrichten (Ps 103, 20; Dan 10, 13; 12, 1)? Und gerade dadurch, daß Simon hier als das eine, in seiner Art einzige Werkzeug Gottes gekennzeichnet wird, drängt sich unvermeidlich die Frage auf, ob denn neben dem allmächtigen, über alles was eine herrschende und wirkende Macht heißen mag, an Kraft erhabenen Gott, irgend ein persönliches oder unpersönliches Wesen eine selbständige oder gar die einzige große Kraft in der Welt heißen kann. Ist er doch selbst die Stärke der ihm Vertrauenden (Ex 15, 2; Ps 18, 2f.) und offenbart sich am vollkommensten in und an denen, die sich schwach fühlen, was ja nicht erst eine Erfahrung der Christen ist (2 Kr 12, 9f.). Es fragt sich daher, ob nicht das im vorliegenden Zusammenhang als griechisches Wort begrifflich unerträgliche μεγάλη auf einem Mißverständnis der ursprünglichen Überlieferung der Zeugen beruht, welche Lc hier so wiedergibt, wie er sie von seinen Lehrern empfangen hat, die um dieselbe Zeit, als Phil. in Samaria predigte, nach Antiochien gekommen waren [25]). Ist ἡ μεγάλη nicht im Gegensatz zu einer kleinen Kraft oder einer Mehrheit solcher zu verstehen, so fordert es doch einen Gegensatz, um geeignet zu sein zur Kennzeichnung der einzigartigen Bedeutung einer Person für die Religion eines Volkes oder auch der ganzen Menschheit. Den richtigen Weg zeigte schon vor 35 Jahren, ohne seither viel Zustimmung zu finden, A. Klossermann [26]) durch

[25]) S. die Ausführungen zu 13, 1 cf 11, 19f.

[26]) Probleme im Aposteltext S. 15—21. Zuletzt hat auch wieder M. Lidzbarski, Nachr. der gött. gel. Ges. 1916 S. 88 den Vorschlag Klostermanns ohne Angabe von Gründen abgelehnt. Die Frage, ob Lc selbst der seither herrschend gebliebenen Mißdeutung anheimgefallen ist, ist schwerlich mit Sicherheit zu beantworten. Auch andere semitische Namen sind im NT trotz ihrer dem Berichterstatter durchsichtigen Bedeutung ohne

den Nachweis, daß hier eine schon im Pentateuch zu Tage tretende und gerade von den Samaritern gepflegte Vorstellungsreihe zu grunde liege, und daß ἡ μεγάλη nicht eine Übersetzung, sondern Transskription eines den Samaritern geläufigen aramäischen Ausdrucks ist, welcher mit griechischen Buchstaben kaum genauer als durch μεγάλη wiedergegeben werden konnte. Das hebr. מְגַלֶּה (Part. Piel von גָּלָה), aram. מְגַלֵּא oder מגלי[27]), in LXX ebenso

Übersetzung gelassen, z. B. Jo 5, 2 Βηθεσδα s. Bd $IV^{5.6}$, 282 f.; Μαραναθα 1 Kr 16, 22, ὁ Αμην Ap 3, 14; Αρμαγεδων Ap 16, 16.

[27]) So z. B. Targum Job 12, 22. Die Richtigkeit der oben gegebenen Deutung des ganzen Ausdrucks bestätigt auch der Name des Buches Elxai, welches ein Syrer Alcibiades aus Apamea um 220 nach Rom brachte unter dem Vorgeben, daß es eine im 3. Jahr Trajans (a. 100) durch einen Engel vermittelte Verkündigung einer neuen Sündenvergebung enthalte und von einem frommen Mann Namens Elxai aus einer Stadt in Parthien mitgebracht und durch noch eine weitere Mittelsperson in den Besitz des Alcibiades gelangt sei. So nach Hippol. refut. IX, 13. Hippolytus schreibt den Namen IX, 13—67; X, 29 im ganzen 5 mal Ηλχασαι, wesentlich ebenso Methodius symp. VIII, 11 ed. Bonwetsch p. 93 Ελχασαιος (v. l. Ελκεσαιος), Epiph. haer. 19, 1. 2. 5; 30, 3. 17; 53, 1 beharrlich Ηλξαι (daneben jedoch ebenso beharrlich den Namen der Partei Ελκεσαιοι, ebenso Theodoret haer. fab. II, 7 cf Orig. bei Eus h. e. VI, 38, 1 Ελκεσαιται). Der zweite Bestandteil des zusammengesetzten Personennamens und ebenso von Ιεξαιος, Name eines mythischen Bruders Elxaï's, kann nichts anderes sein als das Partic. pass. Peal von כְּסָא (= hebr. כָּסָה), welches aram. = syr. כְּסֵי, stat. emph. כְּסִיָּא (entsprechend hebr. כְּסוּי Ps 32, 1 von den Sünden, die in Gottes Auge zugedeckt sind) lautet und bedeutet „bedeckt, verhüllt". Die Syrer gebrauchen es wohl adverbiell, aber m. W. nur substantivirt im Sinne von Verborgenheit. Epiphanius haer. 19, 1 wird also wohl mit seiner Übersetzung von -ξαΐ, Methodius -χασαΐ durch κεκαλυμμένην Recht behalten. Warum nicht auch mit der Übersetzung Ηλ durch δύναμιν. Es liegt das hebr., aber auch aram. חַיִל (Dan 4, 11, st. constr. חֵיל Dan 4, 32) zu grunde, cf auch die hebr. Nebenform des stat. absol. חֵיל 2 Reg 18, 17; חֵל Obadja 20. Man sollte demnach auch den Titel des wahrscheinlich ursp. aramäisch geschriebenen Buchs und den Namen seines angeblichen Entdeckers oder Herausgebers חֵיל־כְּסַיָּא griechisch nicht Ἠλχ. oder Ἐλκ., sondern Ἠλχασαΐ schreiben. Daß bei der Übersetzung dieses Namens und ebenso der Benennung Simons als der enthüllenden, offenbarenden Gotteskraft an die Stelle des maskulinen חֵיל das feminine δύναμις trat, war der Anwendung auf Personen ebensowenig hinderlich, wie wir uns abhalten lassen einen tüchtigen Arbeiter oder Gehilfen in der Arbeit eine ebensolche Arbeitskraft oder Hilfskraft zu nennen. Zu der den Samaritern geläufigen Vorstellung von verborgenen Kräften und Mächten, die einer Enthüllung und eines Offenbarungsmittlers bedürfen, s. oben S. 281 A 23 a. E., dazu anderes citirt von Klostermann S. 19. 20 nach Heidenheim und Gesenius. Auf eine vollständige Anführung der einschlagenden Literatur, wie man sie bei Kautzsch Prot. RE XVII, 428. 441—445 mit den Ergänzungen von G. Hölscher XXIV (1913) S. 449 f. findet, verzichte ich auch darum, um nicht den Schein zu erwecken, ob ich alles dies durchforscht hätte. — Für die Würdigung der späteren Entwicklung der Lehre Simons als christlichen Häretikers ist wichtig, daß bei den Samaritern und den christlichen Schriftstellern über ihn die Wörter חֵיל (Kraft) und אל (Gott) vielfach in einander fließen. Das samar. Targum des Pentateuchs gibt das hebr. אֵל häufig durch חיל wieder z. B. Gen 14, 20;

wie dieses Verbum in allen seinen Formen regelmäßig mit *ἀποκαλύπτειν* übersetzt, heißt „enthüllend, offenbarend". Da der Begriff dieses Verbums als Objekt das Verdeckte, Verhüllte, Verborgene fordert und, wo kein Objekt ausdrücklich angegeben ist, dieses geradezu einschließt, so ist eben damit der Gegensatz gefunden, in welchem Simon *ἡ δύναμις τ. ϑ. ἡ μεγάλη* genannt wurde. Er gab sich und wurde eine Zeit lang von seinen Landsleuten angesehen als das auserwählte Werkzeug Gottes, durch welches alles Verborgene und Geheimnisvolle, was die nach Gott fragenden Menschen zu erkennen, mit Augen zu sehen und mit Händen zu greifen verlangen, aufgedeckt werden soll. Dazu gehört vor allem der unsichtbare und an sich für die Erkenntnis der Menschen unerreichbare Gott selbst, den kein Sterblicher, auch der von den Samaritern so hoch geschätzte Moses nicht nach seinem ganzen Wesen zu schauen bekommen hat[28]); aber auch alle Rätsel und Geheimnisse des geschöpflichen Lebens fühlte Simon sich berufen zu lösen und zu enthüllen und damit allem Streit der monotheïstischen Religionsparteien ein Ende zu bereiten. Man sieht, daß hiemit von Simon gesagt ist, was nach Jo 4, 24 schon einige Jahre früher eine samaritische Frau von dem zukünftigen Messias erwartete, und was die Ap. als eine durch Jesus den Messias in grundlegender Weise erfüllte und darum ihrer dereinstigen vollen Verwirklichung gewisse Hoffnung bekennen. Der Widerhall, den Simons Taten und Lehren bei seinen Volksgenossen nach v. 10 gefunden haben, bestätigt somit, was schon seine v. 9 berichtete Selbstaussage erkennen ließ, daß er nämlich für den verheißenen Messias gehalten sein wollte.

Nachdem v. 9—11 die dem Auftreten des Phil. unter den Samaritern vorangegangene Wirksamkeit Simons in Sichem geschildert ist, kehrt die Erzählung v. 12—13 zu der schon v. 5—8 im allgemeinen beschriebenen Wirksamkeit des Phil. zurück, um den Umschwung darzustellen, welchen die Haltung Simons und sein Verhältnis zu den Volksgenossen, die bis dahin staunend und gläubig ihm angehangen hatten, in folge der Predigt des Phil. erfahren hat. Zu dem Ende wird sowohl der Gegenstand der Predigt als ihr Erfolg in Ergänzung der früheren Beschreibung vollständiger angegeben. Phil. hatte das Ev von der Königsherrschaft Gottes und von dem Namen Jesu Christi gepredigt, und die ganze Menge der Einwohner Sichems, Frauen wie Männer, hatten dem Prediger

17, 1. Schon LXX übersetzt wenigstens einmal Neh 5, 5 אֵל durch *δύναμις*, was sie sonst regelmäßig für חַיִל setzt; ebenso Just. dial. 125 in der Deutung des Namens Israel. Das etwa gleichzeitige Petrusevangelium c. 5 ändert die klagende Frage des Gekreuzigten Mt 27, 46 (cf Mr 15, 32 aus Ps 22, 2) in die Aussage: *ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς μου, κατέλειψάς με* cf m. Schrift über dieses Ev S. 8. 32—36. 78.

[28]) Ex 33, 18—23; Jo 1, 18; 6, 46; 1 Jo 4, 12; 1 Tm 6, 16.

dieses Ev's nicht nur Glauben geschenkt, sondern unterzogen sich auch der Taufe [29]). Sie bildeten eine christliche Gemeinde. „Simon aber wurde auch seinerseits gläubig und hielt sich, nachdem er getauft war, zu Phil. und geriet außer sich, da er Zeichen und große Wundertaten geschehen sah“ [30]). Die Wortfolge läßt die Bekehrung Simons, wenn man überhaupt von einer solchen reden darf, nicht als eine Folge des Eindrucks erscheinen, den ihm die Heilungstaten des Phil. machten, sondern vielmehr das Anschauen dieser Taten als eine Folge davon, daß er sich nach Empfang der Taufe andauernd in nächster Nähe des Phil. hielt. Von den zahlreichen Heilungen des Phil., welche die ganze Bevölkerung in Aufregung und dann in jubelnde Freude versetzten, muß Simon vom ersten Tage an, an welchem solche sich zutrugen, gehört haben; jetzt, da er Gelegenheit hat, sie mit leiblichen Augen zu sehen und den Wunderarzt in seinem Verhalten dabei zu beobachten, steht er ihnen als ebenso unerklärlichen wie unzweifelhaften Tatsachen ratlos gegenüber. Er, der bis vor kurzem alles Volk durch seine Zauberkünste in Ekstase versetzte (v. 9. 11), gerät jetzt selbst in die gleiche Verfassung. Daß mit *ἐπίστευσεν* (v. 13) nicht ein aufrichtiger Herzensglaube gemeint ist (AG 15, 9; Rm 10, 10), der nicht ohne reumütige Abkehr von der Sünde zu denken ist (AG 2, 40) sagt sich der Leser von selbst, wie von anderen Gemeindegliedern jener Tage cf AG 5, 1 mit 4, 32 ff. oder AG 15, 1. 5. Was Simon bewogen hat, seine Zustimmung

---

[29]) Der Unterschied zwischen dem Aor. *ἐπίστευσαν* und dem Imperf. *ἐβαπτίζοντο* darf nicht übersehen werden. Die Taufe der großen Menge vollzog sich allmählich s. oben S. 132. Die Textvarianten sind unerheblich. Vor *περὶ τ. βασ.* haben HLP 61. 137 *τά* nach 1, 3, stark bezeugt auch 19, 8, aber nicht für A, nur *τὴν βασιλ.* geben sy[1] sah, teilweise auch lt[2] nach Lc 4, 43; 8, 1; AG 28, 23. 31.

[30]) *θεωρεῖν*, zumal in Verbindung mit *γινομένας* (cf Lc 10, 18; 23, 8; AG 17, 16; 28, 6, dessen vereinzelt bezeugte Auslassung auf Unverstand beruht) drückt viel stärker als *βλέπειν* (v. 6) und *ἰδεῖν* (v. 18) die unmittelbare Anschauung und andauernde Betrachtung der Vorgänge aus. Die Artikellosigkeit von *σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας* und die Unterlassung jeder Rückbeziehung auf die selbstverständlich gemeinten Wundertaten des Phil. läßt die Qualität der Handlungen umsomehr hervortreten cf Lc 5, 26. Die Einfügung von *τά* und *τάς* durch Amphilochius (Amphilochiana ed. Fick p. 40) ist nur durch den Zusatz *τὰς δι' αὐτοῦ ἐπιτελουμένας* veranlaßt. Die Auslassung von *μεγάλας* bei Amphil., in der von Thomas Heracl. verglichenen alexandrinischen Hs (s. Forsch IX, 217 f.), sowie in HLP beruht auf Unempfindlichkeit für die bedeutungsvolle Eigenart des Ausdrucks in v. 13[b]. Die Stellung von *δυνάμεις* vor *σημεῖα* bei teilweise denselben Zeugen erklärt sich daraus, daß *σημεῖα* häufig (Lc 21, 11; AG 6, 8; Mt 24, 24; Ap 13, 13), niemals aber *δυνάμεις* im Sinn von Wundertat das Attribut *μεγάλη* (*-λαι*) bei sich hat. — Daß *τέ* nicht als Correlat mit dem folgenden *καί* zu verknüpfen ist, sondern dem Satz *θεωρῶν — ἐξίστατο* mit dem Satz: *βαπτισθεὶς — ἦν προσκαρτερῶν τ. Φ.* verbindet, bedarf vielleicht nicht der Erinnerung.

zur Predigt des Phil. zu erklären und sich um die Taufe zu bewerben, war die schmerzliche Erfahrung, daß die Predigt von dem kommenden Gottesreich und von Jesus als dem König dieses Reiches in demselben Maße, als sie bei den Samaritern begeisterte Aufnahme fand, ihn seines Anhangs beraubte und wohl auch seine Erwerbsquelle verschüttete; denn Zauberer seiner Art pflegten ihre Künste nicht ohne klingendes Entgeld in der Öffentlichkeit zu zeigen. Zu einem Wettstreit aber mit dem glücklichen Wunderarzt fehlte ihm der Mut. Darum fügte er sich dem Urteil der Mehrheit seiner Volksgenossen, um nicht den Rest seines Ansehns zu verlieren, sondern auch fernerhin eine, wenn auch bescheidenere Rolle unter ihnen spielen zu können. Seine wahre Gesinnung zu offenbaren, gab bald darauf der Besuch der Ap. Petrus und Johannes in Land und Hauptstadt der Samariter Anlaß.

Auf die Kunde von dieser Wendung der Dinge, die — wir hören nicht, durch welche und wie viele Mittelglieder[31]) — zu den in oder bei Jerus. zurückgebliebenen Ap. gelangte, und in den volkstümlich übertriebenen Ausdruck gefaßt war: „Samarien d. h. das Land und Volk der Samariter hat das Wort Gottes angenommen“ (s. oben S. 272), sendet das Kollegium der Ap. seine anerkannten Führer Pt und Jo dorthin. Man sieht daraus, daß die Ap. nicht nur von der Bedeutung dieses Fortschritts des Ev's von den Juden zu den Nichtjuden und der besonderen daraus erwachsenden Schwierigkeiten seiner Reinerhaltung durchdrungen, sondern auch ihres Berufs eingedenk waren, nächst Jerus. auch in Samarien das Ev zu predigen (AG 1, 8) und die Oberleitung der gesamten werdenden und wachsenden Christenheit in der Hand zu behalten s. oben S. 231. 269. Die letztere Seite des apostolischen Berufes fand eine auffällige Bestätigung dadurch (v. 15—17), daß kein einziger der durch die Predigt des Phil. zum Glauben gebrachten und zur Taufe auf den Namen Jesu zugelassenen Samariter den hl Geist empfangen hatte, sondern sie alle ihn erst durch die mit Gebet verbundene (v. 15) Handauflegung der Ap. empfingen (v. 17 s. A 31). Die alten und verhängnisvollen Mißverständnisse der positiven wie der negativen Aussagen dieses Berichtes hätte man sich schon durch Erwägung der sehr einfachen Frage ersparen können, woran denn für jedermann, nach v. 18 sogar für

[31]) Amphilochius l. l. macht daraus eine pflichtschuldige „Meldung des hl. Phil. an seine Mitapostel in Jerusalem“. Derselbe sieht p. 41 in der Handlung der Ap. v. 17 die Weihe der solcher Gnade Würdigen zu Priestern, während doch selbstverständlich das *περὶ αὐτῶν* v. 15 und *ἐπ' αὐτούς* v. 17 ebenso, wie das nach bekannter constr. ad sensum auf *ἡ Σαμαρία* bezügliche *πρὸς αὐτούς* v. 14 cf v. 5, nur die sämtlichen Gläubiggewordenen und Getauften bezeichnen kann, zumal ihm durch den Gegensatz zu *ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν* in der negativen Aussage v. 16 die Bedeutung von *πάντες οἱ πιστεύσαντες καὶ βεβαπτισμένοι* gesichert ist.

Simon zu erkennen gewesen sein soll, daß die Bekehrten und Getauften anfangs noch nicht, sondern erst durch Handauflegung der Ap den hl Geist empfangen haben oder, anders ausgedrückt, warum die Zusage des Pt AG 2, 38 (cf 9, 17) sich an diesen Samaritern nicht in unmittelbarer Folge ihres bußfertigen Glaubens und der Taufe auf den Namen Jesu erfüllt habe. Daß Phil. kein Ap. war, kann seine Taufhandlung ja nicht unwirksam gemacht haben; denn der Vollzug der Taufe ist nach Lehre und Praxis der apostolischen Christenheit ebensowenig wie die Predigt des Ev's eine den Ap. vorbehaltene Aufgabe (1 Kr 1, 14—17; Gl 3, 2—5. 26 f.). Und wenn das Gegenteil wahr wäre, hätten Pt und Jo die wirkungslose Taufhandlung des Phil. ihrerseits durch einen wirkungsvollen Vollzug der Taufe an den Samaritern ersetzen müssen, wie es Pl in einem vergleichbaren Fall getan hat AG 19, 2—6. Dieses Beispiel zeigt auch, daß dem Empfang der Taufe zu jener Zeit, wenn nicht regelmäßig, so doch häufig ein Zungenreden und prophetisches Reden der Getauften als Zeichen der Begabung mit Geist unmittelbar folgte [32]). Die innige Zusammengehörigkeit von Taufe und Geistempfang sowie des Geistempfangs mit jenen charismatischen Äußerungen zeigt auch der Fall einer Trennung der letzteren von der Taufe in umgekehrter Zeitfolge, von dem AG 10, 44—48 erzählt wird. Ein Zeichen von lehrhafter Bedeutung wie der Vorgang im Hause des Cornelius war auch das, was Phil. und die beiden Ap. unter den Samaritern erlebten. Daß die durch Phil. vollzogene Taufe nicht ohne Mitteilung des der christlichen Gemeinde eigentümlichen Geistes geblieben ist, und daß somit *λαμβάνειν πνεῦμα ἅγιον* v. 15. 17 und das v. 16 vom hl Geist ausgesagte *οὐδέπω ἦν . . . ἐπιπεπτωκός* nur ein abgekürzter Ausdruck für eine momentane und in Äußerungen charismatischer Begabung sich darstellende innere Erregung durch den schon früher empfangenen hl Geist ist (cf AG 4, 8. 31. 33; 13, 9), bestätigt auch der Satz, mit welchem Lc die Schilderung der schon vor der Ankunft der Ap. erzielten Stimmung und inneren Verfassung der Bewohner von Sichem abschließt (v. 8). Denn die jubelnde Freude der getauften Samariter ist nach der Redeweise der AG (2, 46 f.; 8, 39; 13, 48. 52) ein Ausdruck des Hochgefühls derer, die sich im Vollbesitz der in der Gemeinde Jesu vorhandenen Heilsgüter wissen, was nicht ohne vollen Anteil an dem dieser Gemeinde eigentümlichen Geist möglich ist cf Rm 14, 17. Die lehrhafte Bedeutung aber der diesmaligen, ohne menschliches Zutun oder gar Verschulden erfolgten Trennung der ersten Äußerungen charismatischer Begabung von der Taufe besteht darin, daß dieser Vorgang als eine bestätigende

[32]) Gl 3, 2—5 Bd IX² S. 142. 145 f. cf auch oben S. 99 ff. trotz der Verschiedenheit des Pfingstwunders vom Zungenreden.

Antwort Gottes auf das eigene Urteil der 12 Ap. betrachtet werden mußte, wonach die über Jerus. hinausgewachsene Kirche ein einheitliches, unter der Oberleitung der Ap. stehendes Gemeinwesen sein und bleiben sollte.

Die Beobachtung[33]) der ekstatischen Äußerungen, die in folge der Handauflegung der Ap. sich einstellten, veranlaßte den dabei gegenwärtigen Simon (v. 18. 19), den Ap. Geld anzubieten mit der Bitte, ihm dafür dieselbe Gabe zu übertragen, welche sie zu besitzen schienen, je nach eigenem Belieben durch Handauflegung den Geist zu verleihen, d. h. Menschen in Ekstase zu versetzen und zu den entsprechenden Äußerungen zu befähigen. Ob Simon voraussetzte, daß die von ihm beobachteten Wirkungen der Handauflegung durch leise gesprochene Zauberformeln oder durch magnetisch wirkende Bewegungen der Finger bei der Handauflegung oder dgl. hervorgerufen seien, wird sich nicht ausmachen lassen. Jedenfalls beabsichtigte er, durch Ausübung dieser ihm noch mangelnden Kunstfertigkeit in der neuen Religionsgemeinde, deren Mitglied er geworden war, sich eine führende Stellung zu erringen. Daß er bei den Ap. Empfänglichkeit für ein Geldangebot voraussetzte, erklärt sich leicht aus der Art, wie er bisher sein Geschäft betrieben hatte. Vielleicht hoffte er auch, daß Gemeindeglieder, die wie manche Korinther ein von Pl als kindisch beurteiltes Wohlgefallen am Zungenreden haben mochten (1 Kr 14, 20), die Verleihung dieser Gabe durch seine Handauflegung ihm bezahlen würden, wenn er nur erst das dazu erforderliche Zaubermittel von den Ap. erworben habe. In wuchtiger Rede weist Pt sein Ansinnen zurück und spricht über ihn selbst wie über sein Geld einen Fluch aus (v. 20), zeichnet seine Gesinnung zunächst als Unaufrichtigkeit gegen Gott (v. 21), läßt aber doch eine entfernte Möglichkeit eines Erlasses der wohlverdienten Strafe durchblicken, indem er ihn zu bußfertiger Abkehr von seiner Schlechtigkeit und zum Gebet um Vergebung seiner argen Herzensabsicht auffordert (22), zum Schluß aber nochmals von seiner sittlichen Gesamtverfassung ein dunkles Bild gibt (v. 23). Diese Sätze lassen sich mit Einfügung weniger Varianten in eckigen und kurzen Erläuterungen der Übersetzung in runden Klammern[34]) etwa so übersetzen:

---

[33]) Das *ἰδών* v. 18 und noch mehr das nicht ganz gering bezeugte *θεασάμενος* (HLP Chrys. Amphil. cf A 30 über *θεωρεῖν*, das auch v. 23 gut bezeugt ist) scheint vorauszusetzen, daß der ekstatische Zustand nicht nur in hörbaren Lauten, sondern auch in sichtbarer Körperhaltung sich kundgab, wie bei den Besessenen. — v. 19 ist nach Dd (*rogando et*) g (*rogans et*) g (*deprecans et*) für A wahrscheinlich *παρακαλῶν καί* vor *λέγων* anzunehmen; merkwürdig ist auch der Anfang der Worte Simons in 2 Citaten Augustins (Forsch IX, 59): *quantam vultis pecuniam a me accipere, ut et ad mearum impositionem manuum* etc.

[34]) Für v. 20f. fließen die Quellen wieder reichlicher s Forsch IX, 59f. 341. Zu *εἴη εἰς ἀπώλειαν* cf Ap 8, 11. 18 (mit *ὑπάγειν*); Mt 7, 12;

„Möge dein Geld mit dir dem Verderben anheimfallen, weil du wähntest, die Gabe [Gnade lt[1] Tert., oder *χάριν καὶ δωρεάν* Hippol.] lasse sich mit Geld erkaufen. Du hast keinen Anteil oder Los (Erbbesitz) an dieser Verkündigung [oder „diesem Glauben“ s. A 34]; denn dein Herz ist nicht aufrichtig gegenüber Gott. So bekehre dich von deiner Schlechtigkeit und bitte den Herrn, ob dir etwa die Erfindung[35]) (oder böse Absicht) deines Herzens möge vergeben werden. Denn ich sehe dich in bittere Galle (verwandelt) und in einen Knäuel von Ungerechtigkeit (verstrickt).“ Die Möglichkeit einer aufrichtigen Buße und göttlicher Begnadigung, welche dem Simon trotz der unbedingten Verurteilung seines Gesamtverhaltens gegen Gott und Menschen noch offen gehalten ist, hindert den Pt, auch noch den weiteren Schritt zu einem vernichtenden Strafgericht zu tun, wie er oder vielmehr Gott durch ihn es in dem Fall des Ananias vollzogen hatte (5, 5 cf 3, 17, oben S. 155 f., 191 f.). Scheinbar beginnt der Magier mit der geforderten Buße, indem er (v. 24) im Gefühl seiner Unwürdigkeit, selber betend an den Herrn d. h. an Jesus den Christ sich zu wenden (cf 22 und oben S. 64), die Ap. bittet, für ihn an den Herrn die Bitte zu richten, daß nichts von alle dem, was Pt zugleich im Namen des Jo ihm bedingter Weise angedroht hat, geschehe. Hiemit bricht Lc die Erzählung von dem, was zwischen Simon und den Ap. damals sich zugetragen hat, ab. Er sagt nicht, ob und was Pt darauf

---

Rm 9, 22; Hb 10, 39. In solcher Verbindung bezeichnet es noch deutlicher als in der Verbindung *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* Jo 17, 12; 2 Th 2, 3 den durch Gottes Endgericht herbeigeführten Untergang des unverbesserlichen Sünders cf Phl 3, 19; 2 Pt 3, 7 und Bd IV[5.6], 611. — v. 21 ist *λόγος* wohl nicht im Sinne von Sache, Angelegenheit (AG 15, 6; Mt 5, 32 Bd I[4], 242 A 13) zu verstehen, wie sonst gewöhnlich *ῥῆμα* (דָּבָר cf Lc 1, 37; 2, 15; 2 Kr 13, 1 Bd III[3.4], 88 A 7), sondern im Sinn von Verkündigung, Lehre wie v. 25; 13, 26; 14, 3; 18, 15; 2 Tm 2, 15; cf auch *λόγος ζωῆς* Phl 2, 16 mit *τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης* AG 5, 20. Statt dessen haben *ἐν τῇ πίστει ταύτῃ* sy[1] lt[2] (wahrscheinlich schon lt[1], auch von Tert. idol. 9 p. 39, 8 berücksichtigt neben *in ista ratione* im Text p. 39, 20). Beides verbindet const. apost. VI, 7, 4 (nicht so didasc. syr. et lat.) *μερὶς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ οὐδὲ κλῆρος ἐν τῇ πίστει ταύτῃ*. — Die Zusammenstellung von *μερίς* und *κλῆρος* fordert, daß *κλῆρος* hier wie Deut 12, 12; 14, 27 oder *κληρονομία* 2 Sam 20, 1; 2 Chr 10, 16 als Übersetzung von נַחֲלָה nicht sowohl Los, Losanteil, als angestammten Besitz, Erbteil bezeichne, wohingegen *μερίς* auch einen weder durchs Los noch durch Erbschaft, sondern durch eigene Wahl oder auch Gewalt erworbenen Anteil an etwas bezeichnen kann Lc 10, 42.

[35]) *ἐπίνοια* in der Bibel nur hier, ein in dem System der späteren Simonianer bedeutsamer Begriff Iren. I, 23, 2; Hippol. refut. ed. Gotting. p. 126, 83; 236, 76; 240. 36; 242, 7; 252, 35—254, 79. Es bedeutet vorwiegend den erfinderischen, auf seine Verwirklichung abzielenden Gedanken cf z. B. Epict. I, 14, 8; III, 13, 7 mit *ἐπινοεῖν* I, 16, 8. Zusammengehörige Begriffe sind eines Gauklers *ἐπίνοιαι καὶ τολμήματα καὶ μαγγανεῖαι* Lucian, Alex. c. 1, von den einzelnen Kunststücken des Taschenspielers ebendort c. 21.

geantwortet hat, auch nicht, ob die Ap. für ihn gebetet haben, sondern schließt die Geschichte mit der Bemerkung (v. 25), daß die Ap. nach Jerus. zurückkehrten und auf diesem Wege noch in manchen Städten und Dörfern den Samaritern, welche Phil. nicht erreicht hatte, das Ev predigten. In sehr früher Zeit aber, wenn auch vielleicht nicht von der Hand des Lc in *Λ* ist zwischen v. 24 und 25 die Bemerkung eingeschoben worden: „welcher nicht aufhörte viel zu weinen“ [36]). Lc wird bei seinen Lesern Kenntnis davon voraussetzen, daß die klägliche Bitte Simons sich nachmals als eine heuchlerische Maske herausgestellt hat und in dem Verlangen nach Rache an Pt von ihm abgeworfen wurde cf Gen 27, 41. Auch darum liegt die Vermutung nahe, daß Lc beabsichtigte, in seinem 3. Buch die hier in so auffälliger Weise abbrechende Erzählung über das Verhältnis des Simon Magus zu Simon Petrus und zur christlichen Gemeinde an einer späteren Stelle seines Werkes wieder aufzunehmen und zu Ende zu führen. Vergleichbar ist in dieser Hinsicht auch der Hinweis späterer Mitteilungen in der Bezeichnung des Nikolaus AG 6, 5 s. oben S. 233 f. Dieser war als geborener Antiochener ebenso für Theophilus und die ersten Leser der AG, wie für Lc selbst, eine bekannte und merkwürdige Persönlichkeit; so auch wohl Simon Magus, weil sein Schüler Menander die Bahn und die Zauberkünste seines Meisters in Antiochien fortgesetzt hat. Da Lc nicht dazu gekommen ist, das 3. Buch seines Werkes herauszugeben, ist für die Würdigung seiner offenbar unvollständigen Erzählung in AG 8 eine Prüfung der außerbiblischen Nachrichten unerläßlich, die allerdings kurz gefaßt werden muß und auch darum schwierig ist, weil die Untersuchung mehrerer in Betracht kommender Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts noch bei weitem nicht zu einem befriedigenden Ergebnis gediehen ist.

Von den ohne Maske zu uns redenden und chronologisch genau zu bestimmenden Schriftstellern, von denen uns Angaben über Simon vorliegen, ist an erster Stelle Justinus Martyr zu nennen, der als Bürger der römischen Kolonie Flavia Neapolis dicht an dem alten Sichem geboren, um 130 in Ephesus zum Christenglauben sich bekehrte, einige Jahre später das Gespräch mit dem Juden Tryphon führte und um 151—154 in Rom seine

[36]) So D *ὃς πολλὰ κλαίων οὐ διελύμπανεν* (lies *διελίμπανεν*) und ohne ein Relativpronomen oder ein „und“ auch sy³, ferner Chrys. in der armen. Catene nach Conybeare in Amer. journ. of phil. XVII, 154. Auch Tertullian kennt den Zusatz (de anima 34 p. 358, 25 f. *Simon Samarites in Actis apostolorum . . . interitum frustra flevit*). Cf zum Ausdruck Lc 7, 45 von der mit ihren Tränen die Füße Jesu benetzenden und küssenden Sünderin *οὐ διέλιπεν καταφιλοῦσα κτλ.* (cf Hobart, Med. lang. of Luke p. 120) und zur Sache Gen 27, 34. 38 cf Hb 12, 17. Aber die unnatürliche Anknüpfung in D sy³ am Schluß statt am Anfang von v. 24 macht die Herkunft von Lc selbst zweifelhaft.

Apologie nebst Anhang (apol. II) sowie die freie Darstellung des Dialogs mit Tryphon verfaßte, nachdem er schon vorher seine Schrift über die Häresien herausgegeben hatte [37]). Vor seiner Bekehrung und dem Antritt seiner ausgedehnten Wanderungen hat er in seiner Heimat eine den Simon Magus als Gott verehrende, aber doch zu den Christen gerechnete Gemeinde kennen gelernt, aber der Versuchung widerstanden, sich ihr anzuschließen (dial. 120 a. E.; apol. I, 26. 56, sachlich richtig auch die Interpolation apol. II, 15). Daß Justin das 2. Buch des Lc, und zwar in der Urausgabe, ebenso wie das 3. Ev. gekannt und gründlicher, wie etwa 60 Jahre vor ihm Josephus in seiner jüdischen Geschichte (Forsch IX, 236—239) gelesen hat, muß ich für bewiesen halten (Forsch IX, 234—236). Da Justin über Simon und seine Lehre schwerlich eine andere schriftliche Quelle besaß, als die AG, ist von vornherein wahrscheinlich, daß er ihm selbst manches zugeschrieben hat, was er aus eigener Erfahrung nur von der simonianischen Sekte wußte. Daher die aus AG 8, 9—11 geschöpfte, aber auf ungenauer Deutung der gesamten Erzählung des Lc beruhende übertiebene Vorstellung, daß beinah das ganze Volk der Samariter Simons Lehre, welche er von der Lehre der nach ihm genannten Sekte nicht unterscheidet, angenommen habe. Bekannt ist ferner die Mißdeutung eines dem sabinischen Gott *Semo Sancus* auf einer Tiberinsel errichteten Standbildes, welche Justin schwerlich erfunden, sondern wahrscheinlich von ungebildeten und leichtgläubigen römischen Christen entlehnt hat [38]). Aber aus solchen Mißverständnissen und Verwechslungen kann die ganze Fülle der bestimmten Angaben Justins nicht erklärt werden. Schon der Name Simon und der Fortbestand einer nach dem Samariter Simon genannten und ihn vergötternden Sekte setzt seine Existenz während des 1. Jahrhunderts voraus. Von einem anderen Magus Simon jener Zeit fehlt jede glaubhafte Spur s. oben S. 277 A 10. Dazu kommt der Name seines Geburtsortes (s. oben S. 273 A 4), und ebenso der des Geburtsortes seines Schülers, des Samariters Menander, und die Erzählung von Simons Buhlerin Helena, die er aus einem Bordell mit sich genommen und seine Anhänger neben ihm als ein göttliches Wesen verehrt haben [39]). Neben Justin ist Origenes

[37]) Cf Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, 37—68; Forsch IX, 9—14. 364.

[38]) Es will beachtet sein, daß Justin unmittelbar nach dieser Mitteilung apol. I, 26 für die Angaben über seinen nach Antiochien übergesiedelten Schüler Menander, dessen dort ausgeübte magische Künste und die noch vorhandenen Bekenner seiner Lehre sich auf sein eigenes Wissen beruft (*οἴδαμεν*). Iren. I, 23, 1, der die Fabel vom Standbild Simons in Rom erwähnt, bezeichnet sie doch nur als eine Meinung anderer (*dicitur*). Der Römer Hippolytus refut. VI, 7—20; X, 12 schweigt ganz davon. Lact. inst. div. I, 15 gibt dem sabinischen Gott seine Ehre.

[39]) Die genaueren Angaben bei Iren. I, 23, 2—4; Hippol. ref. VI, 19

zu stellen. Seine bedeutsameren Aussagen über Simon, die sich zugleich auf seinen Landsmann und Vorläufer Dositheus beziehen, finden sich in den späteren Büchern seines Kommentars zum Ev Joh. und dem Werk gegen Celsus, stammen also aus der Zeit, nachdem Orig. zum zweiten Mal (a. 231) und für immer seinen Wohnsitz nach Cäsarea in Palästina, also in nächste Nähe des Samariterlandes verlegt hatte. Die Anhänger Simons in der ganzen Welt schätzt er auf höchstens 30, in Palästina auf ganz wenige. Wer überhaupt noch seinen Namen nenne, das seien die Christen, die ihn und seine Geschichte aus der AG kennen [40]. An die AG schließt Orig. sich in seinen Mitteilungen über Simon enge an, citirt die Wiedergabe der Selbstaussagen Simons durch seine gläubigen Hörer überall wörtlich genau [41] nach AG 8, 10, geht aber auf grund seiner Erkundigungen auch weit darüber hinaus. Schon daß Simon dem drohenden Wort des Pt gemäß wirklich zu grunde gegangen sei [42], ließ sich nicht aus der AG abschreiben, sondern nur einer dem Orig. als zweifellos geltenden Überlieferung entnehmen. Im Gegensatz zu dem von Gamaliel erwähnten, zur Zeit der Geburt Jesu aufgetretenen Galiläer Judas sagt Orig. von dem Samariter Dositheus, daß er nach den Zeiten Jesu sich bemüht habe, von den Samaritern als der von Moses geweissagte Christus anerkannt zu werden, womit nur auf Deut 18, 15. 18 hingewiesen sein kann [43]. Fast an allen Stellen nennt Orig. Dositheus mit Simon zusammen und zwar so, daß Dositheus als der früher Aufgetretene und in bezug auf seinen Anspruch als der große Ver-

—20, daß Helena vorher in Tyrus ihr Gewerbe getrieben und von Simon einerseits als das verlorene und wiedergefundene Schaf des Ev's (Lc 15, 4—6) und andrerseits als die präexistente, der Weltschöpfung zu grunde liegende Idee Gottes bezeichnet worden sei, wird wohl aus Justins Schrift gegen Marcion (Iren. IV, 6, 7) geschöpft sein.

40) c. Celsum I, 57 p. 109, 6—14, über Dositheus vorher p. 108, 26 ff., ebendort VI, 11 p. 81, 16—82, 1, zum Schluß: *οἱ δὲ Δοσιθεανοὶ οὐδὲ πρότερον ἤκμασαν, ὥστε τὸν ὅλον αὐτῶν ἱστορεῖσθαι ἀριθμὸν οὐκ εἶναι ἐν τοῖς τριάκοντα.* Das Wort *ἱστορεῖσθαι* weist nicht unbedingt auf eine schriftlich vorliegende Erzählung, schließt aber die Deutung auf ein bloßes Hörensagen aus. Auch die Bemerkung I, 57 p. 108, 18 *φιλαλήθως τὰ κατὰ τοὺς τόπους ἐξετάζομεν* weist auf eigene Nachforschungen.

41) I, 33 in Jo. p. 43, 11; c. Cels. VI, 11 p. 81, 19 s. dagegen oben S. 279 f. 291.

42) So schon in dem noch in Alexandrien verfaßten tom. I, 33 in Jo. p. 43, 12 mit einem *ἴσμεν* eingeführt. Sachlich dasselbe c. Cels. I, 57 a. E. als Ergänzung zu der aus der AG geschöpften Kunde: *καὶ ἡ ἐνάργεια ἐμαρτύρησεν, ὅτι οὐδὲν θεῖον ὁ Σίμων ἦν.* Von Simonianern, welche dessen Buhlerin Helena oder einen Lehrer Helenos als Gottheit verehren, hat auch Celsus gehört c. Cels. V, 62 p. 65, 15.

43) c. Cels. I, 57 p. 108, 26; dasselbe ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Moses comm. in Jo. tom. XIII, 27, p. 251, 15 in Matth. ser. c. 33; hom. 25 in Lucam (Delarue III, 851. 962), dafür einmal auch (c. Cels. VI, 11 p. 81, 19), daß Dositheus sich als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ausgegeben habe.

heißene oder Messias deutlicher Redende erkennbar ist. Orig. weiß auch von angeblichen Schriften des Dositheus, welche seine wenigen noch vorhandenen Anhänger aufbewahren und von Mythen, die sie von ihm erzählen, als ob er ohne den Tod geschmeckt zu haben, fortlebte (tom. XIII, 27 in Jo cf dazu die Auszüge aus einer Schrift des Eulogius von Alexandrien bei Photius, Bibl. cod. 230 p. 285). Gehört hat Orig. gewiß, ehe er nach Palästina kam, einiges sowohl von Simon als von Dositheus und ihren noch in Palästina vorhandenen kleinen Gemeinden[44]); aber die angeführten Worte des gewissenhaften und vielgereisten Gelehrten lassen nicht daran zweifeln, daß er an dem einzigen Orte der Welt, wo es nach seiner ausdrücklichen Versicherung noch kümmerliche Reste von Gemeinden der Simonianer und der Dositheaner gab, mit diesen in Berührung gekommen ist.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch Clemens Al., der vor Abfassung seiner Stromateis unter anderen Ländern auch in Palästina einen längeren Aufenthalt genommen und dort einen geborenen Hebräer, selbstverständlich einen nach Urteil des Clemens rechtgläubigen Judenchristen zum Lehrer gehabt hat[44a]), an Ort und Stelle seine über die AG hinausgehende Kunde von der Lehre und der Person Simons gewonnen und weiter verbreitet hat. Nach Anführung des Deut 3, 31 (al. 28) berichteten Wortes Gottes an Moses: *σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ᾽ ἐμοῦ* fährt er fort (strom. II, 52, 2): *οἱ δὲ ἀμφὶ Σίμωνα τῷ Ἑστῶτι ὃν σέβονται, ἐξομοιοῦσθαι τὸν τρόπον βούλονται*, und stellt weiterhin der *ψευδώνυμος γνῶσις* gegenüber *ἡ πίστις ἥ τε γνῶσις τῆς ἀληθείας*. An einer, wie es scheint, nicht ganz sicheren Stelle (strom. VIII, 108, 2) bringt er eine ketzterische Partei, über die uns sonst nichts überliefert ist (*οἱ Ἐντυχῖται*), als eine Abart der *Σιμωνιανοί* mit Simon als ihrem Vorgänger und Lehrmeister in Verbindung. Auch der jedenfalls verstümmelte und vielgequälte, kurz vorher stehende Satz (§ 107, 1 *μεθ᾽ ὃν Σίμων ἐπ᾽ ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν*) findet seine natürliche Erklärung durch die Annahme, daß vor diesen Worten eine Aussage über Dositheus ausgefallen ist. Es wäre höchst auffällig, daß Clemens an dieser einzigen Stelle, wo er auf AG 8, 9—13. 18—24 zurückweist, den Simon

[44]) In dem wahrscheinlich schon vor 215 in Alexandrien verfaßten Werk *περὶ ἀρχῶν* IV, 17 (Delarue I, 178f., im griech. Original erhalten durch die Philokalie ed. Robinson p. 25f.) faßt er den „Samariter" Dositheus mit anderen (Juden oder Samaritern) zusammen, welche ebenso wie dieser behaupten, daß der, welcher, gleichviel an welchem Ort und in welcher Verfassung, vom Eintritt des Sabbaths überrascht werde, an dem betreffenden Ort bis zum nächsten Abend bleiben müsse. Dies könnte auf mündlicher Überlieferung beruhen, die auch vor 215 schon nach Alexandrien gedrungen sein kann s. weiter oben im Text.

[44a]) Clem. strom. I, 11, 2 cf Forsch III, 162f. 170f.

weder als Samariter noch als Magier kennzeichnet und nichts weiter von ihm gesagt haben sollte, als die angeführten Worte, namentlich auch nichts ähnliches mit dem, was er unmittelbar vorher (§ 106, 4), von Basilides und Valentinus gesagt hat, daß sie sich nämlich trügerischer Weise auf Überlieferungen beriefen, die sie von angeblichen Apostelschülern empfangen haben wollten[45]).

Älter als diese Zeugnisse des Clemens sind die gnostischen Petrusakten, über die wir durch mehrere neuere Entdeckungen, nämlich durch Fragmente einer koptischen Übersetzung derselben mit einer griechischen Pergamentschrift aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts besser als früher unterrichtet sind[46]). Trotz manchen seither veröffentlichten gegenteiligen Urteilen sowohl über die Entstehungszeit als die Herkunft dieser *πράξεις Πέτρου* muß ich dabei beharren, daß die um 160—170 von demselben, nicht in Rom, sondern in der Provinz Asien lebenden Valentinianer verfaßt sind, der unter dem Namen Leucius Charinus die *πράξεις Ἰωάννου* geschrieben hat, welche Clemens einmal in seinen Hypotyposen citirt[47]). Der ebenso phantasiereiche wie belesene Verfasser hat es sich angelegen sein lassen, durch seine erdichteten und teilweise in schwunghaftem, bis zu Hymnen aufsteigendem Ton geschriebenen Erzählungen der Christenheit, soweit sie eine gewisse Bildung besaß und außer den biblischen Lektionen des Gottes-

[45]) Meine Kritik der früheren Emendationen der Stelle (Ztschr. f. hist. Theol. XV a. 1875 S. 62—68) glaube ich aufrechterhalten zu dürfen. Die dort vorgeschlagene Verbesserung *ὁ μὲν οὖν* (st. *μεθ' ὅν*), die, wie ich erst durch O. Stählin's Apparat erfahren habe, schon 1818 Lewald, De doctrina gnostica p. 15 vorgeschlagen hat, erledigt nicht die oben im Text vorgetragenen Bedenken. Der von Hort gebilligte, von Mayor in den Text seiner Ausgabe von strom. VII p. 188 aufgenommene und p. 352 verteidigte Vorschlag Gieselers, *Μᾶρκος* statt *Μαρκίων* zu lesen, ist unannehmbar, mag man darunter den Evangelisten oder den Gnostiker verstehen. Der so oft von Clemens bestrittene Marcion konnte in dieser chronologischen Erörterung ebensowenig fehlen wie gleich nachher § 108, 1 cf II, 39, 1; III, 12, 1; 13, 1; 18, 3; 19, 4; 21, 2; 25, 1; V, 4, 2. Cf dagegen die häufige Zusammenstellung von Dositheus und Simon bei Origenes S. 292 A 43.

[46]) Nach der Veröffentlichung eines größeren Stücks der alten lat. Übersetzung und des dazu gehörigen Martyriums im griech. Original durch Lipsius. Acta apost. apocr. I, 45—103, beschenkte uns C. Schmidt, Die alten Petrusakten untersucht (Texte u. Unters. XXIV, 1, a. 1903) S. 3—10 mit zwei durch ein ausgefallenes Blatt getrennten koptischen Stücken und Grenfell und Hunt (Oxyrhynchus Papyri vol. VI, a. 1908, p. 6—12) mit 27 kurzen griechischen Zeilen, welche der lat. Version ed. Lips. p. 73, 15—27 entsprechen. Außerdem hat die Veröffentlichung neuer Bruchstücke der gnostischen Johannesakten durch James und Bonnet neues Licht auch auf die Petrusakten geworfen.

[47]) Cf außer der Gesch. d. Kanons II, 832—865, besonders S. 848 ff. über die Abhängigkeit von den ntl Schriften, ferner die Abh. über die Wanderungen des Apostels Joh. N. kirchl. Ztschr. 1899 S. 191 ff., besonders S. 210—218; ferner Forsch VI, 14—18, und in bezug auf das Citat des Clemens aus Leucius Forsch III, 97 Anm. 22.

dienstes nach Lesestoff verlangte, für die Sonderlehren seiner Schule zu gewinnen, welche von dem Gemeinglauben und zum Teil auch von den sittlichen Grundsätzen der Kirche abwichen und, wie die Valentinianer versicherten, die bevorzugten Geister zu einer tieferen Erkenntnis des Christentums zu führen geeignet waren. Zu diesem Zweck schloß er sich an die ältere christliche Literatur, vor allem an die ntl Schriften an, die er im weitesten Umfang bis zur Ap und zum 2. Petrusbrief auf sich hat wirken lassen, und nicht zum wenigsten an die AG des Lc, dessen ausgebliebenes 3. Buch er durch Darstellung der in der AG nicht berichteten späteren Schicksale des Pt und Jo gewissermaßen zu ersetzen sucht (s. die Nachweise in den A 47 angeführten Untersuchungen). Aber auch andere Bücher wie die sogen. „Predigt des Petrus“ und bis dahin nur mündlich umlaufende Traditionen hat er teils sich angeeignet, teils durch eigene Erfindungen nachgebildet. So auch in bezug auf Simon Magus. Anknüpfend an ein angebliches Gebot Jesu an die Ap., erst nach Ablauf von 12 Jahren der Predigt an die Juden in Palästina in die Welt hinauszuziehen und den Heiden zu predigen, welches auch orthodoxe Lehrer der nächsten Folgezeit aus der „Predigt des Petrus“ geschöpft haben [48]), erzählen die Petrusakten von einer Vision, in welcher Christus den Pt schon in Jerus. am Ende jener 12 Jahre auf seine zukünftige Begegnung mit Simon in Rom vorbereitet, worauf sich Pt alsbald auf die Reise nach Rom begibt (Acta apost. apocr. ed. Lipsius I, 49, 26 ff.). Trotzdem läßt die Legende erst etwa 30 Jahre später zur Zeit Neros, nachdem Paulus von Rom nach Spanien gereist ist (p. 51, 21), den Pt in Rom bei seiner ersten Begegnung mit Simon, zu diesem sprechen: „Sage Simon, bist du nicht in Jerus. mir und dem Paulus zu Füßen gefallen“? worauf dann leidlich genau nach AG 8, 18—23 von dem Geldanerbieten Simons und seiner Verfluchung durch die Ap. berichtet wird [49]).

[48]) Der Antimontanist Apollonius bei Eus. h. e. V, 18, 14 (dieser in freier Wiedergabe der Überlieferung und in der Form *μὴ χωρισθῆναι ἀπὸ Ἰερουσαλήμ* cf AG 1, 4. 8) und Clemens strom. VI, 43, 3, bei dem sich aus dem Zusammenhang des wörtlichen Citats ergibt, daß der Abbruch der Predigt an Israel in Palästina gemeint ist cf GK II, 820 f. Über die Verwertung der ntl Schriften und besonders der AG in den Petrusakten ebendort S. 848—855, in den Johannesakten N. kirchl. Ztschr. 1899 S. 198—203.

[49]) Lips. p. 71, 14—19. Die Änderung des Namens Sichem-Neapolis in Jerusalem (wie auch Johannes in Paulus) erscheint um so mutwilliger, da nach p. 63, 18; 164, 3 das Haus in Judäa (d. h. Palästina), in welchem Simon wohnte, bis Pt ihn von dort vertrieb, an der nach Neapolis führenden Straße, also nahe bei Neapolis-Sichem gelegen haben soll. Die Didasc. ap. VI, 7, 1 f. ed. Funk p. 314 f. verlegt das Geldanerbieten Simons oder wenigstens die Wundertaten der Ap., die ihn dazu veranlaßt haben sollen, nach Jerus., schöpft dies also aus den Petrusakten. Der Bearbeiter const. ap. VI, 7, 1—5 hat den legendarischen Einschlag beseitigt und den

Etwa 50—60 Jahre später als die von einem heidenchristlichen Gnostiker verfaßten Petrusakten mag der von einem Ebjoniten im engeren Sinn dieses Ketzernamens gleichfalls griechisch geschriebene Clemensroman ans Licht gekommen sein [50]), in welchem Simon magus eine viel bedeutendere, aber auch zweideutigere Rolle spielt als in jenem Machwerk des Leucius Charinus, soweit wir nach den bisher bekannt gewordenen Bruchstücken des letzteren urteilen können. Für die Würdigung der Erzählung des Lc scheint die Darstellung Simons im Clemensroman um so mehr zu bedeuten, da Symmachus, der vielgenannte judenchristliche Übersetzer des AT's, nach welchem man im 4. Jahrhundert die Anhänger der in diesem Roman verkündigten synkretistischen Theologie vielfach Symmachianer nannte [51]), nach der schwerlich er-

---

kanonischen im weitesten Umfang dafür eingesetzt (cf auch const. IV, 7, 2, wo die Didasc. nichts von Simon sagt). Gleich darauf VI, 8 wird ein gewisser Kleobius mit Simon zusammengestellt und vom Bearbeiter beide als anfängliche Schüler des Dositheus bezeichnet, die ihn aber später verworfen und abgesetzt haben. Wie diese Zutat des etwa $1^1/_2$ Jahrhundert jüngeren Redaktors aus dem Clemensroman (Clem. hom. II, 23f.; recogn. I, 54; II, 8) geschöpft ist, so ist auch die ganze folgende Erzählung vom Auftreten des Magiers in Rom in Didasc. nach Leucius, vom Bearbeiter (const. ap. VI, 9) nach Pseudoclemens dargestellt. Cf auch const. VI, 16, 2 (Simon und Kleobius als Verfasser verderblicher Bücher); 19, 3; 20, 1 (Simon als Gegner des mos. Gesetzes), alles ohne Spur in Didasc. — In den hinter const. VIII angehängten apostolischen Satzungen can. ap. 29 wird Simon als abschreckendes Vorbild der Bischöfe, auch der Presbyter und Diakonen hingestellt, die durch Bestechung ihre Würde erlangt haben.

[50]) Dieser „historische Roman" (in unserem Sinn diese *contradictio in adjecto*) liegt uns bekanntlich in zwei, wenn nicht gar drei, nicht nur im Ausdruck und in Einzelheiten der Darstellung, sondern in der ganzen Anlage und in bezug auf den Umfang des behandelten Erzählungsstoffes und auf die benutzten älteren Schriften stark von einander abweichenden Gestalten vor: 1) in den sogen. Homilien des Clemens (Clementina ed. Lagarde 1865), 2) in den von Rufinus um 405—410 sehr frei und mit vielen Auslassungen ins Lateinische übersetzten Clementis recognitiones (*ἀναγνωρισμοί* oder *ἀναγνώσεις*) ed. Gersdorf 1838, 3) in einer syrischen Übersetzung (Clem. Rom. recogn. syriace ed. Lagarde 1861) welche in den für die vorliegende Frage allein in Betracht kommenden Teilen p. 2—123 mit recogn. I, 1—III, 55 sich deckt, die Übersetzung Rufins bei weitem an Genauigkeit übertrifft, aber auch erheblich älter als diese ist. Denn sie ist uns in einer a. 411 in Edessa geschriebenen Hs (Brit. Mus. add. 12150) erhalten, die jedenfalls schon wegen der Verknüpfung mit einer lückenhaft erhaltenen Übersetzung von hom. X—XIV nicht die Urschrift sein kann, sondern wahrscheinlich um dieselbe Zeit, wie die bereits von Ephraim Syr. († 373) benutzte syr. Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius angefertigt wurde cf Theol. Ltrtrbl. 1893 Sp. 472f. Ich bezeichne im Folgenden mit Clh die sogen. Homilien des Clemens, mit Crc die Recognitionen nach der Übersetzung des Rufinus, mit Csy die syrische Übersetzung der ersten 3 Bücher der Recognitionen.

[51]) Cf Ambrosiaster im Prolog zu Gal (Ambrosii opp. ed Bened. II, 2, 9; Mar., Victorin. (Mai scr. ret. n. coll. III, 2 p. 9 u. 16), weniger deutlich Philaster haer. 35 (al. 35); August. c. Faustum XIX, 4 u. 17 extr., c. Cresconium I, 31. 36. S. auch Gesch. d. Kan. II, 1019.

fundenen Überlieferung bei Epiphanius ein geborener Samariter gewesen ist, der wegen Mangels an Anerkennung bei seinen Volksgenossen zum Judentum übertrat und im Gegensatz zur Exegese und Textüberlieferung der Samariter seine neue Übersetzung des AT's aus dem Hebräischen ausarbeitete [52]), wie er auch in einer anderen Schrift die Sonderlehren seiner Partei gegen das kanonische Matthaeusev verfochten hat (Eus. h. e. VI, 17). Es bedarf noch erst einer gründlichen Untersuchung, für die hier kein Platz ist, um festzustellen, was alles an Gedanken und Erfindungen, die im 3. Jahrhundert in judenchristlichen Gemeinden Eingang gefunden haben und von da aus auch in die katholische Kirche einzudringen strebten, auf diesen sprachkundigen und auch sonst vielseitig gebildeten Schriftsteller als Urheber zurückzuführen ist. Von den verschiedenen Recensionen, in denen uns die mit den Worten: „Ich Clemens, ein römischer Bürger" (oder „geboren in der Stadt Rom") beginnende Erzählung vorliegt, ist für den Ausleger von AG 8, 9—24 beinah ausschließlich die griechisch erhaltene Recension Clh (s. A 50 a. E.) von Wichtigkeit. In dieser allein wird der Ap. Paulus unter der Maske des Simon M. als ein falscher Ap. in gehässigster Weise bestritten, und zwar so unverkennbar, daß der Vf darauf rechnen konnte, von jedem einigermaßen mit den paulinischen Briefen und der AG vertrauten Leser verstanden zu werden, wie er denn auch von den gelehrten Lesern der neueren Zeit in dieser Hinsicht richtig verstanden worden ist [53]). Hierauf fußend hat F. Chr. Baur als ein Er-

[52]) Epiph. de mensuris et ponderibus c. 16 ed. Dindorf IV, 19 cf praef. p. VIII ff., besser bei Lagarde, Symmicta II, 168 f. Jedenfalls war Palästina seine Heimat. Cf Excurs IV und vorläufig, was ich schon Gesch. d. Kan. II, 740 f. gegen die herrschende, nur auf ein Mißverständnis des Palladius (hist. Lausiaca c. 64 ed Butler p. 160) gegründete Meinung sagte.

[53]) Schon die kurze Bemerkung des Pt Clh 2, 17 „Simon, der vor mir (als erster Prediger des Ev's) zu den Heiden gegangen ist" genügte dem Leser um zu erkennen, daß kein anderer als Pl gemeint sei. Ausführlicheres gibt die Disputation zwischen Simon M. und Pt (Clh 17, 13—20) aus Anlaß der Behauptung des Pt (17, 5), daß die Wirklichkeit (d. h. die durch sinnliche Wahrnehmung bei klarem Tagesbewußtsein gemachte Erfahrung) ein geeigneteres Mittel zum Empfang göttlicher Offenbarung und zur Erkenntnis der Wahrheit seien, als Visionen und Träume. Die Worte des Magiers in der Einleitung (17, 13): „ich weiß, gegen wen (oder in bezug auf wen) du dies sagst" sind ein Wink für den Leser, nach der Person zu forschen, auf welche hier alles abzielt. Damit ist auch gesagt, daß was weiterhin (17, 14. 19) als Selbstaussage Simons über seine Bekehrung und Berufung zum Apostolat und als Urteil des Pt hierüber folgt, nicht als schlichter Ausdruck der Wirklichkeit, sondern als der Lebensgeschichte eines in die Figur Simons verkleideten Apostels verstanden sein will. Überdies ist die Anlehnung an Gl 1, 16; 2, 11 (wörtlich angeeignet) cf 1 Kr 9, 1; 15, 8; 2 Kr 12, 1; AG 9, 3 ff. handgreiflich. Der Vf von Clh wirft aber auch selbst die Maske des Pl weg, indem er erstens dem Simon durch Pt den Vorwurf machen läßt (18, 5—6 p. 150, 18—33 cf 17,

gebnis wissenschaftlicher Kritik das Urteil gefällt, daß der Magier Simon in der Wirklichkeit niemals existirt habe und überhaupt nichts anderes sei, als eine von den judenchristlichen Gegnern des Pl hergestellte Karrikatur des Heidenapostels, und daß die AG diese Märchengestalt an dieser Stelle der Erzählung beinah unmittelbar vor dem Bericht von der Bekehrung des Pl (AG 9) eingefügt habe, um den Ap. gegen den Vorwurf zu schützen, daß er durch die wiederholten Geldsammlungen in den heidenchristlichen Gemeinden für die Judenchristen in Palästina die älteren Ap. zu bestechen und deren Anerkennung seines Apostolats zu erkaufen versucht habe [54]). Daß diese Hypothese bei nicht wenigen ernsthaften Gelehrten teils volle, teils halbe Zustimmung gefunden hat, muß man zu den auffälligsten Erscheinungen der Geschichte der Theologie in Deutschland rechnen. Abgesehen davon, daß der Vf sich AG 21, 6 als einen persönlichen Bekannten des Phil. zu erkennen gibt, wird er durch diese Hypothese zu einem ebenso törichten wie dreisten Geschichtsfälscher gemacht. Was zunächst seinen angeblichen Zweck anlangt, so fehlt in unseren Geschichtsquellen jede Spur davon, daß die erbitterten Feinde des Pl ihm den vorausgesetzten Vorwurf gemacht haben. Weder die ebjonitischen Gegner, noch die heidnischen Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts in ihren Streitschriften gegen das Christentum [55]) deuten derartiges an. Lc müßte die Anklage, gegen die er den Pl schützen will, mutwillig erfunden haben. Wie unglaublich aber wäre es auch, daß die jüdischen Christen eine ihnen von Pl erwiesene Wohltat (AG 24, 17; Gl 2, 10; Rm 15, 25—27) ihm so übel gedeutet und gelohnt haben sollten! Und wie schlecht vertrüge sich diese Erfindung einer von niemand erhobenen Anklage in Form der Verteidigung gegen dieselbe mit der angeblichen „conciliatorischen Tendenz" der AG! Aber auch die Mittel, welche der Vf in den Dienst dieses oder irgend eines Zweckes gestellt hätte, wären unbegreiflich. Die heidnischen Christen und Katechumenen, für die Lc schrieb, konnten

---

14 p. 165, 9—16), daß er anderes, als was er selbst glaubte, wie seine eigene Meinung vortrage; indem er zweitens dem Simon das Bekenntnis in den Mund legt, daß er kein Schüler Jesu sei und ein solcher nachträglich zu werden, ebenso wenig geneigt sei, wie ein Schüler des Pt (17, 20; 18, 11. 15 p. 168, 6; 172, 27—31; 174, 8—11); und indem er ihn drittens das Versprechen geben läßt, im Gegensatz zu verschiedenen vorher in fremder Rolle vorgetragenen und verfochtenen Lehrsätzen, nunmehr seine eigene Lehre vorzutragen (18, 11 p. 172, 26). Unter jenen fremden Lehren, welche der Vf der Clh dem Erzketzer Simon in den Mund legt, um deren wirkliche Urheber zu brandmarken, finden sich außer den Selbstbekenntnissen des Pl auch Lehrsätze Marcions und Valentins.

[54]) Christentum u. christl. Kirche der 3 ersten Jahrh. 2. Aufl. 1860 S. 84—93.

[55]) Z. B. Celsus und Porphyrius, der sich mit dem Verhältnis des Pl zu Pt mehrfach beschäftigt hat, cf Harnack Abh. d. berl. Akad. 1916 p. 53. 56 nr. 21. 26.

doch nicht erraten, daß die ihnen bis dahin unbekannte Figur des Zauberers Simon eine Maske des Pl sei, wozu ihn doch erst mehr als hundert Jahre später ein Bearbeiter der Clemenssage gemacht hat. Und selbst wenn ihnen schon um die Jahre 65—110 von judenchristlicher Seite ähnliches über Pl gesagt worden wäre, konnten sie in der Erzählung des Lc von dem samaritischen Zauberer, der gar kein Ap. sein wollte und von Lc nicht als Ap. den beiden Ap. Pt und Pl, sondern als Wundertäter dem Wundertäter und Evangelisten Phil. gegenübergestellt wird, eine Widerlegung der Verleumdung des Pl erkennen, den niemand, auch der Vf der Clemenshomilien nicht als einen Zauberer beschimpft hat. Kehren wir aber zu diesem Schöpfer der Zwittergestalt Simon-Paulus zurück, so liegt am Tage, daß er auf diese Idee gar nicht kommen und daran denken konnte, dadurch in weiteren Kreisen auch der heidenchristlichen Gemeinden dem Ansehn des von jenen als den Apostel schlechthin gefeierten Mannes Abbruch zu tun, wenn es nicht vorher schon eine unter allen Trägern des Christennamens bekannte und übel beleumundete Person Namens Simon gegeben hat, die einmal wie Paulus mit Pt in Streit geraten war. Die geschichtliche Wirklichkeit Simons ist auch durch die über die Angaben des Lc, teilweise auch über die des Clemensromans hinausgehenden Einzelheiten verbürgt, die schon sein Landsmann Justinus von ihm zu berichten weiß, über seinen Heimatsort sowie den seines Schülers Menander und über Antiochien als den Ort der Wirksamkeit des letzteren. Schon die Bezeichnung Simons als eines Samariters läßt sich nicht anders als unter der Voraussetzung der geschichtlichen Wahrheit dieser Angaben erklären. Bei der Häufigkeit des Namens Simon oder Simeon hat es nichts befremdliches, daß einmal ein Simon mit einem anderen Träger desselben Namens zusammengestoßen ist. Einen Dichter aber hätte der Umstand, daß Jesus einmal von seinen Feinden als ein Samariter beschimpft worden ist (Jo 8, 48), eher abhalten als anlocken müssen, diesen Bösewicht als Samariter zu zeichnen, um sich nicht sagen lassen zu müssen, daß er sich damit auch seinerseits einer Verleumdung schuldig mache. Und wenn Lc, der die AG jedenfalls mehr als ein Jahrzehnt vor Justins Schriften und erst recht lange vor Clh geschrieben hat, der Schöpfer der Simonssage sein sollte, wäre nicht zu begreifen, warum gerade Lc wie kein anderer Evangelist die freundlichen Beziehungen Jesu zu den Samaritern bezeugt hat s. oben S. 274 f. Hiezu kommt, daß schon von Justinus und von den verschiedenartigsten Schriftstellern der Folgezeit die Existenz einer sich nach Simon nennenden und zugleich für mehr oder weniger christlich geltenden Sekte bezeugt ist, welche den Simon als Gottheit verehrt und die Lehre ihres Meisters auch durch Schriften fortgepflanzt hat, in denen er selbst redend ein-

geführt wird [56]). Diesen Tatbestand wird unter der Voraussetzung, daß Simon nichts anderes als ein vom Haß der judenchristlichen Gegner des Pl geschaffenes Trugbild sei, niemand uns begreiflich machen. Aus allen diesen Gründen ist auch die Meinung unannehmbar, daß der ganzen Simonssage ein von Josephus erwähnter jüdischer Prophet jener Zeit zu grunde liege, der nur durch eine fehlerhafte Textüberlieferung zu dem Namen Simon gekommen ist (s. oben S. 277 A 10). Jede derartige Abschwächung der abenteuerlichen Vermutung Baur's scheitert ebenso wie diese selbst an dem Umstand, daß der samaritische Magier Simon nur in Clh, nicht in den älteren Schichten der pseudoklementinischen Literatur, weder in Crc, noch in Csy als Zerrbild des Pl dargestellt ist, sondern ebenso wie in dem zu ihnen gehörigen Brief des Pt an Jakobus Paulus ohne Namen, aber auch ohne jede verhüllende Maske rücksichtslos als der „feindselige Mensch" bestritten wird, der als Heide geboren, als Proselyt zum Judentum übergetreten und als solcher ein wütender Verfolger der jüdischen Christenheit geworden sei, später aber in folge seiner fehlgeschlagenen Bewerbung um die Tochter des Hohenpriesters sich äußerlich zum Christenglauben bekannt und von da an den Heiden ein gesetzesfreies und gesetzwidriges Ev gepredigt und unter denen, welche er für diese Lehre zu gewinnen wußte, das Urteil über Pt verbreitet habe, daß dieser gleichfalls von der Aufhebung des mosaischen Gesetzes durch Christus überzeugt sei, aber nicht wage, dies freimütig zu predigen [57]).

[56]) Über Justinus, Origenes, Constit. apost. s. oben S. 290 ff. Dazu kommt Tert. de anima 57 p. 392, 29 ff. (*ecce hodie ejusdem Simonis haereticos*, von denen er berichtet, was er weder aus Irenaeus noch aus Justin, soweit uns deren Schriften erhalten sind, geschöpft hat, daß sie sich zutrauen, sogar die Seelen der längst verstorbenen Propheten zu citiren); ferner Hippol. refut. IV, 50. 51; VI, 8—20; VII, 37; X, 12 p. 124, 50; 125, 31; 126, 50 ff.; 236, 59—258, 33, 408, 93 f.; 510, 4—30 mit vielen Auszügen aus einer dem Simon zugeschriebenen *ἀπόφασις ἡ μεγάλη*. Auf mehrere simonianische Schriften wird const. ap. VI, 16, 2 hingewiesen, und Hieron. zu Mt 24, 5 (Vall. VII, 93) leitete, sicherlich nach einer seiner griechischen Vorlagen, einen längeren Ausspruch Simons (*ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia dei*) mit den Worten ein *Simon Samaritanus . . . haec inter caetera in suis voluminibus scripta dimittens* (in dem Sinn des Ausgehenlassens und der Verbreitung in der ganzen Welt cf Thes. l. lat. VI, 1208). Und schon in recogn. II, 38 wird auf solche Schriften hingewiesen, indem Pt unter anderem den Simon fragt, ob er seine Lehre von dem unbekannten Gott aus den anerkannten jüdischen Schriften oder aus griechischen Schriftstellern oder aus seinen eigenen Schriften (*ex tuis scripturis propriis*) beweisen könne. Ebenso hatten Dositheaner nach Orig. in Jo tom. VIII, 27 angebliche Schriften des Dositheus. Über fabelhafte jüngere Angaben s. GK II, 448.

[57]) Dies besonders deutlich im Brief des Pt an Jakobus (Clem. ed. Lagarde p. 3, 23—4, 6. Dieses Schriftstück samt der dazu gehörigen *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* p. 4, 17—6, 2 ist aber schon durch die einmalige Bezeichnung des Pl als *ὁ ἐχθρὸς ἄνθρωπος* p. 3, 24 mit einem eigenartigen Abschnitt von Crc und Csy enge verknüpft, in welchem Pl nicht weniger

Der unverhohleneren und leidenschaftlicheren Bestreitung des Pl in diesen Schriftstücken im Vergleich mit Clh entspricht das Zurücktreten der an die heidenchristliche Gnosis erinnernden Spekulationen und die unbefangenere Betonung der auch für die Heidenchristen giltigen Verpflichtung, das recht verstandene mosaische Gesetz zu beobachten. In diesen beiden Beziehungen zeigt

---

als 4mal *homo inimicus* (mit oder ohne *quidam* oder *ille*) genannt wird, Crc I, 70 (zweimal), 71 u. 73 je einmal, ebenso Csy p. 39, 21. 35; 40, 13. 25. Als eines der sichersten Ergebnisse der endlos sich fortspinnenden Quellenuntersuchungen gilt mir ferner, daß die Darstellung der vom Hohenpriester Kajaphas vorgeschlagenen (Crc I, 44. 55), von den 12 Ap. und dem Bischof Jakobus zugestandenen (Crc I, 53), vor den Ohren einer aus Christen und Vertretern aller jüdischen Parteien bestehenden Volksmenge geführten Verhandlungen im Tempel I, 55—70, wahrscheinlich aber auch alles weiter I, 71—74; II, 7—13 Folgende der von Epiph. haer. 30, 16 erwähnten Schrift *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* nicht wörtlich genau, aber dem wesentlichen Inhalt nach entnommen ist. Dem Titel entspricht das wiederholte *ascendere ad templum* I, 53. 55 vom ersten Tage der Disputation, I, 66 von einem zweiten. Die wunderlichste Erklärung des Titels ist die, welche zuletzt H. Waitz (Texte u. Unters. XXV, 4 S. 168f.) nach dem Vorgang von Hort ohne jeden Versuch einer sprachlichen Rechtfertigung durch die Umschreibung „etwa = Einleitung" geliefert hat. Daß der Vf den Titel nach irgendeiner Äußerlichkeit gewählt hat, wie Gellius seine Noctes Atticae, Theremin seine „Abendstunden", und daß in einem so betitelten Buch auch Erzählungen enthalten sein konnten, von denen Epiphanius einige Proben gibt, ist ebenso begreiflich, als daß der Vf von Crc pietätslose Äußerungen über den Opferkultus nicht mit aufgenommen hat. Andrerseits geht es auch nicht an, *ἀναβαθμοί* von den Stufen zu verstehen, auf denen man vom Tempelplatz zum Tempelhaus und seinen verschiedenen Höfen emporstieg (s. oben S. 146), von denen I, 55. 66. 73 gesagt wird, daß die Redenden sich dort aufstellen, um von der Menge gesehen und gehört zu werden, und I, 70 daß Jakobus durch den „feindseligen Menschen" von da hinabgestürzt wurde. Denn wer wird Stufen einer Treppe, wie Jakobus, aber auch die Ap. und Kajaphas hinaufgestiegen sind, „Stufen des Jakobus" nennen? Man hat vielmehr an die 15 *ᾠδαὶ τῶν ἀναβαθμῶν* Ps 120—134 zu denken, wie LXX übersetzt (Psalt. Gall. u. Hieron. juxta Hebr. *canticum graduum*). Deutlicher Symmachus, der gelehrte Ebjonit (s. oben S. 296f.) Ps 120 *ᾠδὴ εἰς τὰς ἀναβάσεις* und von da an beharrlich *ᾆσμα τῶν ἀναβάσεων*, was man durch „Wallfahrtslieder" wiedergeben kann. Es bezieht sich auf das so zahllos oft in der Bibel gebrauchte *ἀναβαίνειν* sei es aus anderen Teilen Palästinas nach Jerus. Ps 121. 122. 125 cf Lc 2, 42; 18, 31; AG 25, 1, oder aus der Stadt zum Tempelberg Ps 127. 132, 13 cf Lc 18, 10; AG 3, 1; Jo 7, 14, oder auch aus dem Exil nach Jerus. Ps 126. 129 cf Gen 13, 1; Esra 2, 1; 7, 1. Die Vertauschung von *ἀναβαθμός* und *ἀνάβασις* (so auch Aquila in den meisten jener Psalmen, einmal auch Theodotion s. Field, Hexapla II, 279ff.) entspricht nur dem Wechsel zwischen konkreter, und abstrakter Bedeutung von *βαθμός*, auch von *βάσις*. Zu *ἀναβάσεις* (= *ἀναβαθμοί* LXX) tritt Ps 122 ein *τοῦ* (LXX *τῷ*) *Δαβίδ* (weniger sicher überliefert Ps 124. 127). So auch im Buchtitel *Ἰακώβου*, womit aber keineswegs gesagt ist, daß nur Jk darin zu Worte komme. Er vertritt bei den Disputationen gegenüber Kajaphas, dem Oberhaupt der jüdischen Priester, als Oberhaupt der Bischöfe die gesamte Christenheit (Crc I, 68) und hält den entscheidenden Schlußvortrag des zweiten Tages (c. 69) oder gar an 7 aufeinander folgenden Tagen (c. 73).

Clh ein ernsteres Bemühen, die Heidenchristen durch Eingehen auf ihr *σοφίαν ζητεῖν* (1 Kr 1, 22) und durch Verhüllung und scheinbare Milderung der Parteigegensätze für eine Art Mischreligion zu gewinnen, die über dem Gegensatz von Judentum und Griechentum, von Judenchristentum und Heidenchristentum steht. Dies beides und, wenn ich recht sehe, auch die Untersuchung einer in Crc und Ssy, nicht aber in Clh ausgebeuteten älteren Schrift nötigt zu der Annahme, daß diese Schriftstücke eine ältere Stufe der judenchristlichen Bestreitung des Pl, als Chl darstellen, und daß dagegen die Bestreitung des Pl unter der Maske Simon's der jüngsten Stufe in der Entwicklungsgeschichte des Clemensromans angehört. Eine Abhängigkeit der AG von dieser ganzen Literatur und eine den ursprünglichen Sinn der Simonssage verdrehende Ausbeutung durch Lc ist auch dadurch ausgeschlossen, daß umgekehrt dem Vf schon der ältesten Stücke die AG offenbar bekannt ist. Die „Anabathmen des Jakobus" folgern nach Epiph. haer. 30, 16 daraus, daß Pl sich einen Bürger von Tarsus nennt (AG 21, 39), daß er heidnischer Herkunft gewesen sei, unterschlagen aber andrerseits, daß derselbe sich ebendort auch einen Juden nennt. Crc I, 60 wird die Wahl des Matthias als Ersatzmann für Judas erwähnt und mit Barnabas verwechselt, was nur durch Berücksichtigung von AG 4, 36 zu erklären ist[58]). Die Figur Gamaliels Crc I, 65—68 ist nichts anderes als eine fabelhafte Übermalung des Bildes desselben Mannes in AG 5, 34—39 s. oben S. 220 ff. Wenn Gamaliel bei seiner ersten Einführung I, 65 *princeps populi* genannt und I, 68 neben Kajaphas als den *princeps sacerdotum* gestellt wird, so gibt der Erzähler dem Gamaliel I die Stellung des *Nasi* (griech. gewöhnlich durch *πατριάρχης* wiedergegeben), die doch erst Gamaliel II und III eingenommen haben s. oben S. 206 f. Aus AG 4, 4 schöpft er I, 71 die Angabe, daß die Gemeinde aus 5000 Männern bestanden habe, die c. 55 statt der dortigen farblosen *cum fidelibus fratribus* besser am Platz gewesen wäre. Clh XX, 13 wird nach AG 10, 1 von Cornelius als einem vom Kaiser, also aus Italien nach Cäsarea geschickten Hauptmann erzählt und gefabelt, daß Jesus ihn von der Besessenheit geheilt habe; aber in dem langen Bericht über den Aufenthalt des Petrus in Cäsarea Clh I, 15—III, 73 = Crc I, 12 ff. wird Cornelius nicht erwähnt, auch nicht im Eingang, wo von dem Hause, in dem Pt dort herbergte, die Rede ist; denn die wirkliche Geschichte von der Bekehrung des unbeschnittenen Cornelius, in dessen Hause Pt eine Reihe von Tagen verweilte (AG 10, 28. 48; 11, 2 f.), durfte nicht wiedererzählt werden. Dazu kommt eine Anzahl von kleinen Nachahmungen, z. B. die Übertragung dessen, was AG 20, 16 von Pl gesagt wird, Clh I, 13 auf Barnabas: „Er

---

[58]) S. oben S. 61 A 22; Forsch IX, 211 A 14; S. 333 f. Csy p. 35, 7 schreibt dafür Bar-abba.

sagte, er **eile** nach Judäa zu reisen wegen des zum (jüdischen) Kultus gehörigen Festes", ohne daß man erfährt, warum er es so eilig hat. So ist es auch nur als eine Nachahmung der Abschiedsrede des Pl an die Presbyter von Ephesus AG 20, 17. 25—30 anzusehen, wenn Pt Clh XI, 35—36 nicht die Ernennung eines Bischofs von Tripolis abwartet, dem doch als solchem die Fürsorge für die dort entstandene Gemeinde in erster Linie obliegen würde, wie dem Clemens als Bischof von Rom (Epist. Clem. ad Jac.), dem Zakchäus in Cäsarea (Clh III, 62; Crc III, 66), sondern unmittelbar vor der Ernennung des ersten **Bischofs** die **Presbyter** von Tripolis ermahnt, ihre Gemeinde vor den geweissagten Wölfen in Schafspelzen zu behüten.

Trotz aller Willkür in der Verwertung echter geschichtlicher Überlieferung sind die Angaben dieser pseudoklementinischen Schriften über Simon, soweit sie sich nicht aus dem Zweck der Dichtung herleiten lassen, zumal wenn sie durch anderweitige ältere Zeugnisse gestützt werden, keineswegs wertlos für die Beleuchtung und Ergänzung des unvollständigen Berichts in AG 8, 9—24. Dies gilt wie von dem Namen des Heimatsortes Simons (s. oben S. 273) auch von den übrigen damit verbundenen Angaben: von den Namen seiner Eltern, von einer Jugenderinnerung aus der Zeit, da er nach Anweisung seiner Mutter Rahel an der Erntearbeit auf dem Grundbesitz der Familie sich beteiligte[59]), von einem längeren, wahrscheinlich etwas späteren Aufenthalt in Alexandrien, wo er sich eine vorzügliche griechische Bildung angeeignet, aber auch allerlei Zauberkünste erworben habe. Es gab nach Jos. ant. XI, 345 schon seit Alexander d. Gr. in Ägypten samaritanische Kolonisten und nach dem Zeugnis zahlreicher Urkunden der folgenden Jahrhunderte in verschiedenen Teilen des Landes Ansiedelungen solcher[60]), und die vielgerühmte „Weisheit der Ägypter" (AG 7, 22), welche sie wie andere Fremde dort sich aneigneten, leitete vielfach an zu magischen und nekromantischen Künsten, wie Simon sie nach ein-

---

[59]) Dies nur Crc II, 9 a. E. = Csy 47, 25, wo dagegen an dem entsprechenden Platz Crc II, 7 = Csy p. 46, 11 die Angabe des Ortes fehlt, wo Simon seine griechischen und magischen Studien gemacht hat, welche Clh II, 22 sehr umständlich durch *ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ πρὸς Αἴγυπτον* gegeben wird. Schon dadurch ist angedeutet, daß es sich nicht nur um die Stadt als Sitz griechischer Gelehrsamkeit, sondern auch und zwar vor allem um Ägypten als einen Hauptsitz der Magie handelt. Dies wird vollends deutlich durch Vergleichung von I, 8, wo von der Ankunft des Clemens in Alexandrien berichtet und nur der Name der Stadt gebraucht wird, und dagegen von Simon II, 24: *ἀποδημοῦντος αὐτοῦ εἰς Αἴγυπτον ἐπὶ τὴν τῆς μαγείας ἐπάσκησιν.* Cf Prop. eleg. IV, 10, 33 *Noxia Alexandria, dolis aptissima* ***tellus*** s. auch A 60 u. 61.

[60]) Cf Schürer III[4], 35. 48. 51; p. 44 ein Jude *Δωσίθεος*, p. 51 eine Samariterin *Δωσιθέα*. Die Schreibung schwankt oft zwischen *Δω-* und *Δο-*. Letztere wird die richtigere sein cf *Θεοδόσιος*.

stimmiger Überlieferung mit großem Erfolg ausübte [61]). Unhaltbar ist auch die Meinung, daß die Überlieferung von einem Auftreten Simons in Rom jeder tatsächlichen Grundlage entbehre. Aus der, wie gezeigt, in der ebjonitischen Literatur erst sehr spät und nur ganz vereinzelt auftauchenden Zwittergestalt des Simon-Paulus läßt sie sich jedenfalls nicht erklären; denn Justins Apologie und die Petrusakten, welche Simons Romfahrt bezeugen [62]), sind viele Jahrzehnte früher als Clh und auch nicht etwa unter dem Einfluß einer älteren, uns nicht erhaltenen ebjonitischen Schrift geschrieben, in welcher etwas von Simon in Rom könnte zu lesen gewesen sein. Ebensowenig kann sie aus der gleichfalls von Justin an oft wiederholten und weit verbreiteten Mißdeutung einer dem sabinischen Gott Semo Sancus gewidmeten Inschrift in Rom [63]) abgeleitet werden; denn diese enthielt nicht die leiseste Andeutung davon, daß sie einem aus dem Orient nach Rom gewanderten Gaukler oder Gott gewidmet sei. Das Verhältnis zwischen Semo Sancus und Simon magus ist das gerade umgekehrte. Nur weil die römischen Christen wußten, daß der Letztere eine Zeitlang in Rom seine Künste getrieben hatte, konnten weniger gebildete Leute unter ihnen auf die Mißdeutung der Inschrift geraten. Daß die Bildsäule samt der auf ihrem Fußgestell angebrachten Inschrift unter Kaiser Claudius (a. 41—54) aufgestellt worden sei, wie schon Justin sich hatte sagen lassen, ist möglicherweise sogar richtig und war eher eine Bestätigung als ein Hindernis der falschen Deutung auf Simon magus. Denn das AG 8 Erzählte fällt noch in die Zeit unter Tiberius; einige Jahre mußte Simon in Rom sein Wesen getrieben haben, um zu so hohen Ehren zu kommen; aber lange konnte er nach der vernichtenden Verurteilung seines Geldanerbietens unmöglich in der Heimat verbleiben. Daß er sich aber nach Rom wandte, wo niemand seine wechselvolle Vergangenheit kannte, ist nur eines der Beispiele, deren die Kirche und die allgemeine Religionsgeschichte der ersten

---

[61]) S. z. B. die dem ägyptischen Hierophanten und Vorsteher des *Μουσεῖον* in Alex., auch zeitweiligem Lehrer Nero's, Chairemon, zugeschriebenen Erörterungen über die *σοφία Αἰγυπτίων* ed. Sathas, Corresp. hellénist. 1877 p. 130 f.; den Brief Hadrians bei Vopiscus, Saturn. c. 8, 2; Luc. Philops. 31. 34. Hippol. refut. IV, 7—9; VI, 18 stellt Simon mit dem Ägypter *Apsethos* zusammen.

[62]) S. oben S. 291 A 38; S. 295. Was die ebjonitische Literatur anlangt, findet sich in Clh nicht einmal eine Andeutung von Simon in Rom, wohl dagegen unter dem offensichtlichen Einfluß der Petrusakten in Crc III, 63—64 = Csy p. 117, 9 ff., wo aber jeder Versuch, Simon als den verkappten Paulus darzustellen, ausgeschlossen ist.

[63]) Justin apol. I, 26. 56; Tert. apol. 13; Eus. h. e. I, 13, 3; Cyr. Hieros. cat. VI, 14 nahmen die Deutung gläubig hin. Irenäus I, 24, 1 führt sie mit einem *dicitur* ein, und Hippol. refut. VI, 70 übergeht sie mit gelehrtem Schweigen. Der in der Inschrift (C. I. Lat. VI, nr. 567 cf nr. 568) an erster Stelle unter den Stiftern genannte Sex. Pompejus Sp. F. ist vielleicht der Sohn des Consuls vom J. 14 p. Chr. Sext. Pompejus Sex. F.

3 Jahrhunderte so viele bietet, für die Anziehungskraft, welche Rom auf strebsame gute und böse Geister ausübte [64]).

Für die Vergleichung der außerbiblischen Nachrichten über die Lehre Simons mit den Angaben und Andeutungen des Lc ist wichtig, was über den Samariter Dositheus als einen Vorgänger Simons überliefert ist [65]). Justinus, Irenäus und Hippolytus in ihren uns erhaltenen Schriften nennen ihn überhaupt nicht. Von Hippolytus wissen wir nur durch Photius (biblioth. cod. 121), daß er in seiner Schrift gegen alle Häresien die Dositheaner an die Spitze der darin behandelten 32 Häresien gestellt hat, und müssen darnach annehmen, daß er sie zeitlich dem Simon und den Simoneanern vorangestellt hat, die er in seiner uns erhaltenen Refutatio ausgiebig behandelt. Hegesippus bei Eus. h. e. IV, 22, 5 stellt in seiner Ketzerliste diese beiden Parteien nahe zusammen, trennt sie aber doch von einander durch einen gewissen Cleobius, von dem wir nicht mehr als den Namen wissen. Um so bedeutsamer ist, was Origenes, großenteils auf grund eigener Nachforschungen (oben S. 292 ff. A 40—43, was vielleicht auch von Clemens gilt A 44), und was mit einigen romanhaften Zudichtungen Clh II, 22—24 = Crc II, 8—11 = Csy p. 46, 17—48, 19 (wo diese drei unter einander übereinstimmen = Cl) über Dositheus als einen Vorgänger Simons zu berichten wissen. Wenn Cl den Dos. „nach der Hinrichtung des Johannes", Orig. c. Cels. I, 57 ihn „nach den Zeiten Jesu" auftreten läßt, so erklärt sich diese Verschiedenheit daraus, daß Cl den Dos. als einen Schüler des Johannes einführt, Orig. dagegen die Behauptung des von Celsus eingeführten Juden widerlegen will, daß zahllose Leute von sich gesagt haben, die angeblich auf Jesus abzielenden Weissagungen hätten sich in und an ihnen erfüllt. Dem gegenüber sagt Orig., daß sich dies nur von den beiden Juden Theudas und Judas und den beiden Samaritern Dos. und Simon um die Zeit Jesu und des Täufers nachweisen lasse. Daß Johannes unter anderem auch Samariter zu seinen Schülern gezählt hat, ist durch das NT zwar nicht bezeugt, aber auch keineswegs ausgeschlossen. Die aus allen Teilen des Landes zur Taufstätte am Jordan [66]) herbeiströmenden

---

[64]) Cf was Tac. ann. XV, 44 aus Anlaß der Neronischen Christenverfolgung von Rom als dem Sammelpunkt alles Schrecklichen und Scheußlichen und Iren. III, 3, 2 von Rom als dem Treffpunkt aller Christengemeinden sagt, dazu die Namen Polykarp, Marcion, Justin, Tatian, Rhodon, Praxeas, Origenes, Pierius.

[65]) Schon wegen Raummangels muß ich mich hier im wesentlichen auf die älteren Nachrichten beschränken.

[66]) Die etwa 10 km westlich von dem peräischen Bethanien gelegene Stelle des Jordans, wo Johannes anfänglich und am längsten getauft hat (Jo 1, 28; 10, 40 cf Bd IV$^{5.6}$, 118 ff.), ist von Sichem nicht weiter entfernt

Volkshaufen, darunter im Dienst stehende Soldaten (Lc 3, 14), waren sicherlich nicht lauter Vollblutjuden, und der Täufer, der so wenig engherzig über den Unterschied von Juden und Nichtjuden dachte, wie man aus Lc 3, 8; Mt 3, 9 erkennt, hat keinen, der die Taufe begehrte, zurückgewiesen. Dazu kommt die alte und durch ihre völlige Unabhängigkeit von NT Vertrauen erweckende Überlieferung, daß der Täufer in der Stadt Samaria-Sebaste sein Grab gefunden habe [67]). Diejenigen seiner Schüler, die sich den Leichnam des in der Festung Machaerus östlich vom toten Meer enthaupteten Johannes zu verschaffen gewußt und so weit weggeschafft haben (Mt 14, 12; Mr 6, 29), können doch kaum durch etwas anderes dazu bestimmt worden sein, als durch den Wunsch, ihren toten Meister bei sich in der Heimat zu haben. Über das Verhältnis Simons zu Dos. und zum Täufer gibt uns Orig. keine nähere Auskunft, und was Cl darüber sagt, ist jedenfalls in dem einen Punkt einer geschichtswidrigen Erfindung überführt, daß er die Zahl der Johannesjünger, die sich zuerst um Dos., dann um Simon als eine abgesonderte Gemeinde geschart hat, entsprechend der Zahl der Monatstage auf 30 bestimmt. Mag er die in Palästina entstandenen Schriften des Orig. gelesen, oder aus der gleichen mündlichen Überlieferung wie dieser geschöpft haben, jedenfalls hat er die Zahl der zur Zeit des Orig. vorhandenen und von diesem mit vorsichtiger Schätzung angegebenen Dositheaner (s. oben S. 292 A 40) in die 200 Jahre weiter zurückliegende Zeit nach dem Tode des Täufers zurückverlegt. Von dem, was Cl in spannender Darstellung erzählt, bleibt als geschichtlicher Kern wahrscheinlich nur übrig, daß Simon, von maßlosem Ehrgeiz aufgestachelt, seinen ehemaligen Mitschüler seine Überlegenheit hat fühlen lassen und von da an in seinen Selbstaussagen jedes menschenmögliche Maß überschritten hat. Die Lehre des Dos. faßte Orig. in den Satz zusammen, daß er der von Moses (Deut 18, 15. 18f.) geweissagte Prophet sei (s. oben

---

als von Jerus. und nur etwa halb so weit wie von Nazareth oder dem See Genezaret.

[67]) Ep. Paulae et Eust. ad Marc. (Hieron. ep. 46, 13 ed. Hilberg p. 343, 2 *Samariam pergere et Johannis baptistae Helisaeique et Abdiae pariter cineres adorare*); Epitaph. Paulae (Hieron. ep. 108, 13, 4 über Ansammlung von Heilung suchenden Besessenen an den drei Gräbern); Hieron. zu Hosea 1, 5 (Vall. VI, 8); zu Micha 1, 6 (VI, 437); Obadja v. 1 (VI, 361f. Das Grab dieses Propheten neben dem Mausoleum des Elisa und des Täufers *usque hodie . . . venerationi habetur*). Das hohe Ansehen der Tradition beweist vor allem Rufin. h e. II (Eus. Ruf. XI), 28 ed Mommsen p. 1033 die Beschreibung der a. 362 unter Kaiser Julian geschehenen Verwüstung des Grabes des Joh. und Rettung einiger weniger Reliquien, die teilweise zu Athanasius nach Alexandrien gebracht wurden. Ferner der Anon. bei Petrus diac. (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 113, 31); Antonius (ib. p. 162, 17 über eine Basilika des Täufers). Unrichtig sagt Theodosius (ib. p. 137, 14), daß Johannes in Sebaste enthauptet worden sei.

S. 292 A 43). Wenn Orig. eben da, wo er dies am vollständigsten ausdrückt, als Apposition dazu *ὁ Χριστός* beifügt und ein andresmal *υἱὸς τοῦ θεοῦ* dafür setzt, so ist damit ebensowenig wie Jo 4, 25 gesagt, daß einer dieser Titel zur Zeit Jesu und der Ap. bei den Samaritern üblich gewesen sei. Die damals noch auf den Pentateuch als ihre hl Schrift beschränkten Samariter hatten keine andere Grundlage für ihre Hoffnung auf einen großen und letzten Offenbarungsmittler und Erlöser, welchen Juden und Christen jener Zeit gewöhnlich Messias und Christus nannten, als jene Verheißung eines dem Moses gleichen Propheten, welche auch die Christen auf Jesus den Christ deuteten (AG 3, 22; 7, 37). Denn Weissagungen wie die in Gen 49, 8—12 (Hb 7, 12; Ap 5, 5) waren für sie nicht zu gebrauchen, da sie sich nicht als Nachkommen Judas, sondern Josephs ansahen. Von Johannesschülern wie Dos. und Simon wäre wohl zu begreifen, daß sie, dem Beispiel ihres großen Lehrers folgend [68]), sich jedes andern festgeprägten Titels für den kommenden großen Mann der Endzeit enthielten, womit keineswegs gesagt wäre, daß sie ihn nur als einen prophetischen Lehrer und nicht auch als einen König und Heerführer und Richter erwarteten. Auch der Name *Taheb*, den sie dem großen Erwarteten in späterer Zeit mit Vorliebe gaben [69]), läßt sich für die ersten drei Jahrhunderte nach Chr. nicht bei ihnen nachweisen. Um so leichter ließ der in Deut 18, 15—19 wurzelnde, aber nicht in feste Begriffe und Titel gefaßte Gedankenkreis sich in andere Bahnen lenken. Und eine solche Wandelung mußte Simon vollziehen, nachdem er ein Glied der christlichen Gemeinde geworden, alsbald aber durch die Ap. entlarvt worden war und nun, ohne Buße zu tun und seine persönlichen Ansprüche fahren zu lassen, ein Feind des Christenglaubens und Stifter einer neuen Gemeinde wurde. Während Orig., wie schon bemerkt (oben S. 292 ff. A 40—42) sich in bezug auf die Lehre Simons selbst auf die Angaben der AG beschränkt und auch auf jede genauere Beschreibung der Lehre der Simonianer verzichtet, geben die Ketzerbestreiter von Justinus an und Cl eine solche, ohne zwischen Simon und der Sekte der Simonianer zu unterscheiden. Die Darstellung in Cl ist aber, was den Hauptpunkt betrifft, in sich selbst widerspruchsvoll. Clh II, 22 heißt es unter anderem: *ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτόν αἰνισσόμενος, ἑστῶτα προσαγορεύει,* was dann weiter so erläutert wird: er bediene sich dieses Ausdrucks als einer, der immer s t e h e n

[68]) Mt 3, 11; 11, 3; Mr 1, 7; Lc 3, 15 f.; 7, 19; Jo 1, 26—34; 3, 29 bis 36; AG 13, 25; 19, 4. Nur in Verneinung von Fragen, die von anderen an ihn gerichtet wurden, nimmt der Täufer das Wort *ὁ Χριστός* in den Mund cf Jo 1, 20; 3, 28.

[69]) Das Bd IV$^{5.6}$, 251—254 zu Jo 4, 25 Gesagte braucht hier nicht wiederholt zu werden und kann hier nicht beiläufig vervollständigt werden

werde (*στησόμενον*) und keine Ursache des Untergangs, des körperlichen Verfalls, in sich trage. Wesentlich dasselbe findet sich auch Crc II, 7 und Csy p. 46, 12, nur tritt dort noch deutlicher auch im Ausdruck zu Tage, daß Simons Selbstbezeugung als Messias ein den Zusammenhang unterbrechender Einschub ist[70]). Die Zuversicht ewigen Bestandes, welche durch den Namen *ὁ ἑστώς* ausgedrückt wird[71]), gründet Simon nicht auf sein Bewußtsein, daß er der Messias sei, sondern darauf, daß er sich fühlt als die oberste, auch dem Weltschöpfer überlegene Macht. Die jüdischen Lehrer und ihre Schüler waren berechtigt zu lehren und zu glauben, daß der Messias ewigen Bestand haben werde (Jo 12, 38); denn das war dem Davidssohn von jeher verheißen (2 Sam 7, 12—16; Ps 110, 4; Jes 9, 6; Dan 7, 14). Für die Samariter Dos. und Simon und den Mosesgleichen Propheten der samaritischen Volksgemeinde kamen diese Weissagungen gar nicht in Betracht. Nicht auf der samaritischen Messiaserwartung, sondern auf der Gotteslehre seines Volkes fußte Simon, indem er sich *ὁ ἑστώς* nannte. Denn „der Stehende“ (קעים) war bei den Samaritern ein sehr gebräuchliches Attribut Gottes und geradezu ein Gottesname neben gleichzeitiger stärkster Betonung der Einzigkeit Gottes[72]). Noch näher als mit diesem von den Samaritern mit Vorliebe an Stellen des Pentateuchs wie Ex 3, 14 angelehnten Gottesnamen berührt sich die Selbst-

---

[70]) Genauer als Rufin scheint auch hier Csy zu übersetzen: „Und er wollte dafür gehalten werden, daß er die Kraft sei, welche höher ist, als der Schöpfer — und über sich selbst sagte er insgeheim: ‚ich bin der Messias und werde genannt der Stehende (דקים)‘ — er bedient sich aber dieses Namens, weil er sagte: ‚ich werde nicht vergehen‘“ usw.

[71]) In dieser abgekürzten Form auch dem Clem. Al. strom. II, 52, 2 bekannt s. oben S. 293 und in Clh II, 24; XVIII, 6. 7. 14 p. 28, 28. 31. 32; 171, 9. 24; 174, 7 beharrlich im Sinn von *ὁ Χριστός* gebraucht. Aber die vollständige Formel, von der dies eine Wort eine schwer verständliche Abkürzung ist, blickt daneben doch durch, indem II, 22; XVIII, 12 p. 27. 31; 173, 6 zu *ἑστώς* noch ein *στησόμενος* hinzutritt. Die vollständige Form lautet bei Hippol. ref. IV, 51; VI, 9. 18; X, 12 p. 126, 83; 236, 63; 252, 32; 512, 29 *ὁ ἑστὼς στὰς στησόμενος*.

[72]) Heidenheim Bibl. Samar. vol. II p. XXXVII ff., besonders p. XXXIX f. Anm. 6. 7. 9; ferner vol. III im aram. Teil p. 4 (am Rande p. 6[b]. 7[a]), im deutschen Teil p. 6 aus Marqa's „Buch der Wunder“. Gott spricht zu Moses (Ex 3, 14): „Ich bin, der ich bin, der da ist und sein wird, eine Wurzel, die keinen Anfang hat. Ich bin, der ich bin, ein Stehender, der im Anfang war und auf dem Berge Sinai“ etc. Zu „Wurzel“ cf Hippol. ref. VI, 18 p. 250, 26 ff.; X, 12 p. 510, 5. — Auch Philo de mut. nom. I, 7—8 zu Gen 17, 3 nennt im Gegensatz zu Abraham, der auf sein Angesicht fällt, und zu allen anderen Wesen Gottes *τὸν ἑστῶτα*. Ähnlich de post. Caini c. 9 zu Deut 5, 31 (al. 28), von Abraham *συνεγγίσας τῷ ἑστῶτι θεῷ*, womit Clem. strs II, 52, 2 die Lehre der Simonianer über den von ihnen angebeteten *ἑστώς* verknüpft. In derselben Schrift c. 6 sagt Philo in Erklärung des *τόπος* Gen 22, 4 besonders im Gegensatz zu den sich unaufhörlich bewegenden Gestirnen: *ὁ δὲ θεὸς . . . ἑστὼς ἔφθακεν πάντα*. Cf Siegfried, Philo v. Alex. S. 202. 205. 207.

bezeichnung Simons mit ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος (s. A 71), die Benennung Gottes des Vaters Ap 1, 4. 8 ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Dadurch ist ausgeschlossen, daß, wie Cl es darstellt, Simon und schon vor ihm Dos. sich in einem Atemzug als den ἑστώς und als den Messias bezeichnet haben sollten, auch abgesehen davon, daß sie mit diesem Selbstwiderspruch auch nicht vorübergehend bei ihren Landsleuten die allgemeine Zustimmung hätten finden können, welche Simon nach AG 8, 9—11 vor dem Auftreten des Philippus gefunden hatte (s. oben S. 280). So kann Simon erst gelehrt haben, nachdem er seine Heimat verlassen hatte und nunmehr im Gegensatz zur apostolischen Predigt, zu der er sich einst bekannt hatte, für eine neue von ihm ersonnene Religion in der aus geborenen Juden und Heiden gemischten Kirche Roms und damit des römischen Reichs Anhänger zu gewinnen versuchte. Ihm selbst legt Iren. I, 24, 1 und ihm folgend Hippol. refut. VI, 19 die Behauptung in den Mund: Den Juden sei er als Sohn, den Samaritern als Vater, unter den übrigen Völkern aber als hl Geist erschienen. Das bedeutet eine gründliche Umgestaltung der anfänglichen Lehren Simons, auf deren kurze Beschreibung Lc sich beschränkt hat.

Der Nachweis der geschichtlichen und begrifflichen Unmöglichkeiten, welche in die außerbiblische Überlieferung besonders im Clemensroman in folge der Vermengung der drei Entwicklungsstufen der simonianischen Lehre eingedrungen sind, läßt die Darstellung der ersten Stufe in AG 8 im günstigsten Licht erscheinen, zumal wenn die oben S. 282—284 gegebene Deutung derselben als richtig anerkannt wird. Von der gelehrten und der volkstümlichen Überlieferung der Folgezeit ist Simon unter einem dreifachen Gesichtspunkt betrachtet worden. Simon galt erstens als der Anfänger aller sich christlich nennenden Irrlehren, wogegen nichts zu sagen ist. Zweitens nannte man nach ihm die Bestechung zum Zweck der Erlangung kirchlicher Ämter Simonie, wogegen nur zu erinnern ist, daß Simon durch sein Geldanerbieten nicht sowohl ein kirchliches Amt zu gewinnen versuchte, als vielmehr eine von Gott zu verleihende geistliche Gabe, die etwa auch zur rechten Führung des einen oder andern kirchlichen Amtes erforderlich sein mag. Drittens endlich hat Simon in seiner Eigenschaft als Magier und ein mit den höchsten Problemen und den tiefsten Geheimnissen alles Lebens ringender Geist auf die dichtende Phantasie der abendländischen Völker bis zu Calderons wundertätigem Magus und Goethes Faust hin anregend gewirkt [73]).

[73]) Angeregt durch Lagarde's Einleitung zu seiner Ausg. der griech. Clementinen 1865 S. 12—23 schrieb ich 1882 über „Cyprian v. Antiochien und die deutsche Faustsage". Weitere Untersuchungen über Cyprian den Magier brachte Reizenstein in Nachr. der göttinger Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1917 S. 38—79.

2. Die Bekehrung des äthiopischen Eunuchen 8, 26—40.

Den Satz, welcher nach *A* wie nach *B* den Schluß der vorigen Erzählung bildet (8, 25 s. oben S. 290 vor A 36), muß man sich gegenwärtig halten, um den Übergang zu der neuen Erzählung (8, 26 ff.) richtig zu verstehen. Nachdem die Ap. den Simon abgewiesen und in der Stadt Sichem noch eine Weile fortgefahren hatten, den Neubekehrten daselbst „das Wort des Herrn zu bezeugen", traten sie die Rückreise nach Jerus. an, um dem Befehl Jesu folgend ihre noch nicht beendigte Berufsarbeit in der Metropolis des jüdischen Volks wiederaufzunehmen, benutzten aber auch die dadurch sich bietende Gelegenheit, „vielen Dörfern Samariens das Ev zu bringen". Phil. dagegen, den nach Auflösung der Muttergemeinde keinerlei Berufspflicht mehr an Jerus. band, bedurfte einer göttlichen Weisung, um zu wissen, wohin er sich nunmehr in seinem neuen, sofort mit so großem Erfolg gesegneten Beruf als Prediger des Ev's an die Nichtjuden wenden solle. Ob er den „Engel Gottes" — denn auch hier kann das artikellose *κυρίου* im Unterschied von *τοῦ κυρίου* v. 25 nur Ersatz des Jahwehnamens sein — in einem nächtlichen Traumgesicht oder in einem Zustand der Ekstase gesehen und gehört hat, wird als gleichgiltig in v. 26 nicht gesagt. Der Befehl des Engels lautet: er solle nicht länger bei den Samaritern bleiben, auch nicht in der Richtung seiner bisherigen Reise weiter nach Norden sich wenden, sondern südwärts auf die von Jerus. nach Gaza führende Straße zuwandern. Die Worte *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* können nicht Fortsetzung der Engelrede sein, was *ἥτις ἐστίν* erfordern und das Gegenteil einer Ermutigung für Phil. ausdrücken würde. Es kann sich auch nicht auf Gaza zurückbeziehen [74]; denn abgesehen davon, daß der zuzweit genannte Gegengrund gegen die Auffassung des Sätzchens als Engelrede auch gegen die Beziehung desselben auf die Stadt Gaza sprechen würde, soll Phil. ja gar nicht bis nach Gaza reisen. Die Worte sind also eine auf die folgende Erzählung abzielende Erläuterung, welche erklären soll, wie Phil. mit dem Eunuchen ungestört durch andere Reisende oder Ortseinwohner eine tief eindringende und zur Bekehrung und Taufe des Eunuchen führende Unterredung führen konnte. Eine solche Erläuterung konnte aber nur im Präsens gegeben werden, da es sich um eine Eigenschaft der Straße handelt, die sich in der Zwischenzeit seit dem Ereignis nicht geändert hat. Mag der Eunuch, was doch ein unbegreiflicher Umweg gewesen wäre, über Hebron gereist

---

[74]) Strabo XVI p. 759 sagt von der Stadt Gaza, daß sie seit Alexander d. Gr. verwüstet geblieben sei (*μένουσα ἔρημος*), und daß eine Straße von Gaza zum älanitischen Golf führe cf Buhl, Geogr. Pal.'s § 78 S. 128.

sein, um dort die alte vom älanitischen Meerbusen nach Gaza führende Karawanenstraße zu erreichen (s. A 74), oder den geraden Weg von Jerus. nach Gaza gewählt haben, der durch manche Ortschaften und über das nicht unbedeutende Eleutheropolis führte, in beiden Fällen können die drei Worte nichts anderes bedeuten, als daß der von Sichem kommende Phil. die Straße nach Gaza auf der Strecke erreicht hat, wo sie sich vom judäischen Bergland zur Ebene des Philisterlandes hinabsenkt. Dort angelangt erblickt er einen Reisewagen, dessen Insasse ihm sofort durch seine dunkele Hautfarbe aufgefallen und als ein Äthiope kenntlich gewesen sein wird. Mit *Αἰθίοψ* übersetzt LXX regelmäßig כּוּשִׁי, mit *Αἰθιοπία* כּוּשׁ [75]). Hierunter ist nicht zu verstehen oder auch nur mitzubegreifen das abessinische Bergland, das alte Königreich von Aksûm (Axum) [76]), sondern das nahe bei der ägyptischen Stadt Syene (heute Assuan) am Nil an Ägypten angrenzende und mit zeitweise schwankenden Grenzen bis über Chartum hinaus sich ausdehnende Gebiet, welches von verschiedenen nicht semitischen sondern hamitischen, mehr oder weniger negerartigen Volksstämmen bewohnt war und noch ist. Seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. bildeten diese „Äthiopen" (im Sinn der Alten) ein mächtiges Königreich mit den zwei Residenzen Meroë (*Μερόη*) auf der gleichnamigen, vom Nil und seinen östlichen Zuflüssen umspülten Insel

---

[75]) Ersteres z. B. Jer 13, 23 (*εἰ ἀλλάξεται Αἰθίοψ τὸ δέρμα αὐτοῦ κτλ.*), Jer 38, 7 (*Ἀβδεμέλεχ ὁ Αἰθίοψ ἀνὴρ εὐνοῦχος*), *Αἰθιοπία* Jes 18, 1; 43, 3; Ps 68, 32; Esther 8, 9; cf Judith 1, 10. Nur Gen 10, 6 f., wo כּוּשׁ neben seinem Bruder Mizraim zwei Söhne Hams bezeichnet, hat LXX sich mit der Transskription *Χούς* begnügt. Zur Einführung in die geschichtlichen, geographischen und philologischen Fragen empfehlen sich neben dem Artikel von Pietschmann in Pauly-Wissowa's REnc. IV, 1095 ff. die kurzen, aber klaren Angaben von Nöldeke, Die semitischen Sprachen S. 56—63; ferner W. Max Müller, Der alte Orient Jahrg. 6, Heft 2, 1904; Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I, 2 (3. Aufl. 1913) S. 44—48; 279 ff. Cf auch die ältere Arbeit von Laurent, Neutest. Studien 1816 S. 140—146, wo unter anderem nach Mitteilung von Dillmann festgestellt wird, daß die Abessinier den Namen *Κανδάκη* bald Chendākē, bald Chendăkē, bald Chendĕkē schreiben und sprechen.

[76]) Nach einstimmigem Urteil der Sachverständigen haben diesen Irrtum die Philologen verschuldet, welche die semitische Sprache der in diesem Reich, dem heutigen Abessinien, entstandenen Bibelübersetzung, die als Kirchen- und Literatursprache bis heute ein gewisses Dasein fristet, Äthiopisch statt Geʿez oder Abessinisch genannt haben und noch heute nennen. Um so befremdlicher ist, daß W. Max Müller, der dies l. l. S. 32 eine „unselige Verwechselung" nennt, S. 30 behauptet, der Schatzmeister der Kandake sei kein schwarzer Proselyt, sondern ein Jude gewesen. Dies würde den Grundgedanken der Erzählung des Lc ausschließen, aber auch den einzelnen Angaben über seine Person widersprechen. Wie sollte *Αἰθίοψ* eine andere Bedeutung haben, als *Αἰθιόπων* in demselben Satz? Es müßte doch auch erst ein Fall nachgewiesen werden, daß ein in Äthiopien geborener und im Dienst einer äthiopischen Königin stehender Jude ein Äthiope genannt worden sei.

und dem weiter nilabwärts gelegenen Napata (*τὰ Νάπατα*). Gleich die ersten Worte, mit denen Lc den äthiopischen Mann einführt, lassen keinen Zweifel daran zu, daß er ein wirklicher Äthiope, also ein *ἀλλόφυλος* im Sinne von AG 10, 28 im Gegensatz zu *ἀνὴρ Ἰουδαῖος*, also ebensowenig wie jener Äthiope Jer 38, 7—12 mit dem hebr. Namen Ebed Melech (Knecht des Königs) am Hofe des jüdischen Königs Zedekja ein geborener Jude war. Und das ist der erste und vorwiegende Gesichtspunkt, unter welchen Lc diese ausführliche Erzählung stellt, indem er sie zwischen den Bericht über die Predigt des Ev's unter den Samaritern 8, 5—25 und die Berufung des großen Heidenapostels 9, 1—30 stellt. Es handelt sich um einen am Ende der damals bekannten Welt (cf AG 1, 8) geborenen Heiden, der mit überraschender Bereitwilligkeit zum Glauben an das Ev sich führen läßt. Selbst das ferne „Äthiopien beeilt sich, seine Hände nach dem Gott (Israels) auszustrecken" (Ps 68, 32 cf Cramer Cat. p. 143, 3). Einen zweiten Gesichtspunkt zeigt uns das hinzutretende *εὐνοῦχος*, wie der Mann außer an dieser Stelle noch 4 mal, in *A* noch 5 mal genannt wird v. 34. 36. 38. 39. Dies Wort kann hier nicht seine nach der Etymologie ursprüngliche Bedeutung (etwa „Betthüter") haben, also ein Hofamt bezeichnen. Denn seine Stellung am Hofe beschreiben erst die folgenden Angaben und zwar als ein ganz anderes als das eines Haremsaufsehers. Durch *εὐνοῦχος* wird er vielmehr als ein Entmannter bezeichnet. Von Geburt war dieser Äthiope „ein Mann", aber nachträglich war er dieser Würde beraubt [77]). Der schriftkundige Leser sollte an die trostreiche Verheißung erinnert werden, welche diesen ohne ihr Zutun Entwürdigten Jes 56, 3—5 neben den Fremden gegeben war unter der Bedingung, daß sie sich zu Gott und seinem Gesetz halten, wie dieser Äthiope. Die folgende Apposition *δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων* wird erst durch den beigefügten Relativsatz deutlich. Denn *δυνάστης* an sich bezeichnet nur einen Machthaber und könnte in Verbindung mit dem Namen einer Königin ebensogut einen ihr untergeordneten Häuptling, einen Vasallen, wie einen zu ihrer regelmäßigen Umgebung gehörigen vornehmen Mann bezeichnen [78]). Das Letztere

[77]) Mt 19, 12. In LXX für das hebr. סָרִיס Jes. 56, 3 f., zugleich als Aufseher des königlichen Harems bezeichnet Esth 2, 3. 14; 14, 5. Die Entwicklung der Bedeutung im Hebräischen ist die umgekehrte wie im Griechischen. Die lat. Übersetzer von AG 8 wechseln zwischen *eunuchus* und *spado* s. Forsch IX, 60 f. 174 unter *eunuchus*.

[78]) Lc 1, 52 trotz der Allgemeinheit des Gegensatzes (*ταπεινός* cf 1 Sam 2, 8 *πτωχός*) doch Fürst auf dem Thron; 1 Tm 6, 15 Gott der einzige *δυνάστης*. Dagegen Gen 50, 4 *τοῖς δυν. Φαραώ* hebr. „das Haus Pharaos" d. h. der Hof, die höheren Hofbeamten des Königs. Polyb. 9, 23, 5 stellt Heerführer, Dynasten und Könige in Gegensatz zu städtischen Republiken. — 5, 90, 1; 10, 34, 2; 35, 6 von Stammesoberhäuptern. — *γάζα* im NT nur hier (cf jedoch *γαζοφυλάκιον* Lc 21, 1; Jo 8, 20), persisches

ist das allein Wahrscheinliche schon darum, weil es sich um einen Eunuchen handelt, aber auch wegen der näheren Angabe, daß er über den ganzen Schatz der Königin als Aufseher und Verwalter gesetzt war. Schließlich wird noch seine religiöse Stellung dadurch gekennzeichnet, daß er zum Zweck der Anbetung d. h. zur Teilnahme am Gottesdienst im Tempel oder an der Feier eines der hohen Wallfahrtfeste die weite Reise nach Jerus. gemacht hatte. Wie groß damals die Zahl nichtjüdischer Leute war, welche zu diesem Zweck nach Jerus. zu kommen pflegte, ist bekannt [79]). Der äthiopische Schatzmeister gehörte demnach zu den Proselyten zweiten Grades, den von Lc so oft erwähnten *σεβόμενοι* (AG 13, 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7) oder *φοβούμενοι τὸν θεόν* (10, 2. 22. 35; 13, 16. 26), welche weder die Beschneidung angenommen, noch eine Verpflichtung zu vollständiger Beobachtung des mosaischen Gesetzes übernommen hatten. Die Frage, woher der Beamte einer äthiopischen Königin zur Annahme des jüdischen Bekenntnisses gekommen ist, beantwortet sich unschwer aus den aramäisch geschriebenen Papyrusurkunden des 5. und 6. Jahrhunderts v. Chr., die 1904 und 1905 in der oberägyptischen Grenzfestung Assuan, dem alten Syene und der Nilinsel Elephantine hart an der Grenze Äthiopiens gefunden wurden [80]). Sie stammen aus einer jüdischen Militärkolonie, welche damals den persischen Statthaltern, wie früher den Pharaonen, später den Ptolemäern

---

Wort, LXX in den aramäischen Stücken aus persischer Zeit Esra 5, 17 (*ἐν τῷ οἴκῳ τῆς γάζης*, בֵּית גִּנְזַיָּא), 6, 1; 7, 20, auch hebr. גִּנְזֵי הַמֶּלֶךְ Esth 4, 7. Man kann sich kaum des Gedankens erwehren, daß Lc statt *θησαυρός* oder *θησαυροί* das fremde, wie gesagt im NT sonst unerhörte Wort wegen des Gleichklangs mit dem Stadtnamen *Γάζα* (hebr. עַזָּה) gewählt hat, wie der afrikanische Dichter Commodianus instr. II, 39 als Bürger von Gaza-ufala sich *Gaseus* (*Gazaeus*) und mit Rücksicht auf die Wortbedeutung von *Gaza* einen „Bettler Christi" nannte, cf N. kirchl. Ztschr. 1910 S. 228—241. Cf auch das Spiel mit dem Namen *Ὀνήσιμος* Phlm 11. 20; Ign. Eph. 2, 1 f., *Ζωτικός* oder *Ζώσιμος* Ap 3, 1 s. Einl I³. 325; II, 622 § 26 A 5; § 73 A 8. Auf dem öden Wege nach *Gaza* fand Phil unverhofft den *Gazophylax* der Königin Kandake.

[79]) Zum Ausdruck cf Jo 12, 20 *ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ*, dazu Bd IV⁵·⁶, 512. Solche Festpilger und Tempelbesucher waren eine schöne Erfüllung alter Hoffnungen 1 Reg 8, 41—43 und Verheißungen Jes 56, 6—7. Auf sie hauptsächlich bezogen sich die bekannten Inschriften, die jedem Fremdstämmigen bei Todesstrafe verboten, auf dem Tempelplatz über den sogen. Soreg hinaus vorzudringen s. Schürer II⁴, 329. Zu den *ἀλλόφυλοι* oder *ἀλλογενεῖς* gehörten auch die unbeschnittenen Proselyten des Tores (cf AG 10, 28 mit 11, 3) und nach Deut 23, 2 erst recht die Verschnittenen.

[80]) Eine ausführliche Übersicht gibt Schürer III⁴, 25—34. Bequem ist auch die nach Art der aramäischen Stücke des AT's vokalisirte Ausgabe der Texte von Stärk in den kleinen Schriften von Lietzmann 1907. 1908 nr. 22/23. 32. Aus dieser Kolonie mögen auch die 500 jüdischen Fußsoldaten genommen sein, die nach Strabo XVI p. 780 unter C. Aelius Gallus an einem Feldzug von Ägypten nach Arabien teilnahmen.

und zur Zeit der Erzählung AG 8 dem römischen Präfekten in Alexandrien unterstand. In friedlichen Zeiten muß an dieser Stelle der Handels- und Geldverkehr über die Grenze lebhaft gewesen sein, und gerade den äthiopischen Schatzmeister konnte sein Beruf leicht mit der Judenschaft in Oberägypten in Berührung bringen; denn schon damals zeigten die Juden in Ägypten wie anderwärts eine besondere Befähigung für Geldgeschäfte [81]). Beachtenswert dürfte auch sein, was Strabo XVII, 822 von den Äthiopen berichtet, daß sie neben einem eigenartigen Polytheismus auch noch „an einen unsterblichen Gott, den Schöpfer des Weltalls glauben“, dem ein sterblicher Gott ohne Namen und Offenbarung gegenübersteht. Das konnte eine Brücke werden zum Glauben an den *Jahu*, dem die Judenschaft in Assuan vor Jahrhunderten schon einen Tempel oder eine Opferstätte erbaut hatte, d. h. den Jahweh, der sich unter diesem Namen dem Volk Israel offenbart hat [82]). Die Königin Kandake, welcher der Eunuch diente, war nicht die einzige und nicht die erste äthiopische Königin dieses Namens. Ein gewisser Bion von Soloi an der cilicischen Küste, Verfasser eines von Plutarch, Theseus c. 26 (cf Strabo XVII, 2, 3 p. 822), auch schon von Varro de re rust. I, 1, 8 (um a. 105 a. Chr.) und häufig von Plinius angeführten Werks über Äthiopien, das er bis über Meroë bereist hatte (Plin. nat. hist. VI, 183), bezeugt, daß die Äthiopen die Väter ihrer Könige nicht näher bezeichnen, sondern überliefern, sie seien Söhne der Sonne, und daß sie eines jeden Königs Mutter Kandake nennen [83]). Auf grund des sogen. Mutterrechts, welches in diesem Reich von jeher der jeweiligen Königin-Mutter als Trägerin des Erbrechts ihres Sohnes einen großen Einfluß auf die Regierung verlieh, entwickelt sich eine wirkliche Regierung der Königin-Mutter, wie es schon Bion und

---

[81]) Cf z. B. Berl. ägypt. Urk. IV nr. 1079 vom J. 41 p. Chr.

[82]) Cf die Bittschrift der Juden von Elephantine an Bagohi den persischen Statthalter von Judäa vom J. 407 a. Chr., wo im Eingangsgruß „der Gott des Himmels“, gleich nachher „der Altar Jahu des Gottes, der in der Festung Jeb ist“, genannt wird s. Stärk nr. 32 l. 2. 6, s. auch l. 16. 26.

[83]) Cramer cat. III, 143 unter dem Lemma *ἐξ ἀνεπιγράφου* unter anderem: *Κανδάκην Αἰθίοπες πᾶσαν τὴν τοῦ βασιλέως μητέρα καλοῦσιν· οὕτω Βίων ἐν πρώτῳ Αἰθιοπικῶν· „Αἰθίοπες τοὺς βασιλέων πατέρας οὐκ ἐκφαίνουσιν, ἀλλ᾽ ὡς ὄντας υἱοὺς ἡλίου παραδιδόασιν, ἑκάστου δὲ τὴν μητέρα καλοῦσι Κανδάκην.* Was die Erblichkeit des Eigennamens anlangt, sind vergleichbar die Pharaonen und die Ptolemäer Ägyptens. Um anderen vergebliches Suchen zu ersparen, bemerke ich, daß sich beharrlich der Irrtum forterbt, dieses Fragment sei in Cramer's Anecdota gr. III, 415 zu finden. So C. Müller in der Ausg. der Fragm. hist. graec. IV, 351; Hesych. ed. M. Schmidt II, 405 s. v. *Κανδη*, E. Schwartz, Pauly-Wissowa III, 483. In allen 4 Bänden dieser Anecdota findet sich der Namen *Κανδάκη* nicht. Cramer hat das Fragment erst in der Catene zu AG 8, 27 aus cod. LVIII coll. nov. Oxon. herausgegeben, vor ihm ohne Angabe seiner Quelle schon Wettstein zu AG 8, 27.

für die Regierungszeit des Augustus Strabo bezeugt[84]). Derselbe gibt uns ein anschauliches Bild von einer sehr streitbaren einäugigen Königin Kandake, die während der Jahre 25—21 v. Chr. mit den in Ägypten stehenden römischen Truppen unter C. Petronius mit wechselndem Erfolg im Kampf lag und durch einen glimpflichen Friedensschluß ihr großes Reich unverkürzt behauptete[85]). Im Laufe der etwa 60 Jahre, die seit diesen Ereignissen bis zu der Begegnung des Phil. mit dem äthiopischen Eunuchen liegen, wird vermutlich ein mindestens zweimaliger Regierungswechsel, aber keine wesentliche Veränderung der politischen Verhältnisse in Äthiopien stattgefunden haben.

Als Phil. des Eunuchen ansichtig wurde und einer inneren Stimme des Geistes folgend eilig dem Wagen desselben sich näherte, hörte er ihn den Propheten Jesaja lesen und richtete an ihn die Frage, ob er denn auch verstehe, was er lese (8, 28—30)[86]). Da es zu jener Zeit noch kein Targum, also keinen aramäischen Text der Propheten gab, dessen Sprache dem Eunuchen in folge seiner Beziehungen zu den aramäisch redenden Juden von Syene und Elephantine verständlich gewesen wäre, so muß es eine den LXXtext des Propheten Jesaja enthaltende Papyrusrolle gewesen sein, aus der er mit vernehmlicher Stimme las. In griech. Sprache wird der Palästinenser mit dem griech. Namen Philippus sich mit dem äthiopischen Schatzmeister unschwer verständigt haben, dessen Berufsgeschäfte ihn ebenso zu Reisen bis nach Alexandrien veranlaßt haben mögen,

[84]) Cf E. Meyer l. l. I^3, 1, 23. — Strabo um 20—25 p. Chr. sagt von den im Königreiche Meroe und Napata vereinigten nubischen Stämmen wiederholt (XVI, 771. 783) βασιλεύονται ὑπὸ γυναικός cf A 83 u. 85. Nach Strabo XVII, 821 wurde der Sohn der tatsächlich regierenden Königin zwar auch König genannt, auch als Gott verehrt, aber zu einem untätigen häuslichen Leben gezwungen.

[85]) Cf in chronologischer Beziehung besonders Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I, 1, 198—202 teilweise gegen Mommsen. — Nach Strabo XVII, 820 wohnte diese ältere Kandake zur Zeit dieses Krieges auf einem Landgut bei Napata, während ihr Sohn im königlichen Palast zu Napata eingesperrt lebte. Die äthiopischen Heerführer sind στρατηγοὶ τῆς βασιλίσσης. Sie selbst zieht mit in den Kampf p. 21 in. Die größere Residenzstadt war Meroe p. 821 p. med.

[86]) Über den Evangelisten Phil. als einen halben oder ganzen Hellenisten s. oben S. 233. Damit ist zu vergleichen, daß nach Jo 12, 20 die hellenischen Festpilger an den Ap. Phil. und an den gleichfalls nur unter seinem griech. Namen in der Überlieferung fortlebenden Ap. Andreas sich wandten, um an Jesus heranzukommen cf Bd $IV^{5 \cdot 6}$, 512f. Daß der Eunuch einen althebräischen Text nicht lesen und verstehen konnte, der schon damals in den Synagogen Palästinas aramäisch gedolmetscht wurde cf Bd $III^{3 \cdot 4}$, 234f., wird keines weiteren Beweises bedürfen. Es verhält sich also mit dem Citat nach LXX v. 32—33 anders als mit den Citaten in den Reden des Pt AG 1—3, welche selbstverständlich nicht Pt seinen Hörern, sondern erst Lc seinen griech. Lesern gleichfalls nach LXX dargeboten hat. — Zu der nur ein größeres Buch umfassenden Schriftrolle cf Lc 3, 4: 4, 17. 20; 20, 42; AG 1, 20.

wie seine religiöse Stellung zum jüdischen Glauben ihn die noch weitere Pilgerfahrt nach Jerus. zu machen getrieben hatte. Seine Antwort auf die Frage des Phil. (v. 31): „Wie könnte ich denn (ein wirkliches Verständnis des von mir gelesenen Textes haben), wenn mich nicht jemand anleiten wird“ [87]), enthielt schon die Bitte an Phil., ihm diesen Dienst zu leisten, und wurde in diesem Sinne bekräftigt durch die Einladung, neben ihm in seinem Wagen Platz zu nehmen [88]). Der kurze Schriftabschnitt [89]), über dessen Lesung Phil. den Eunuchen betroffen hat (v. 32—33 = Jes 53, 7ᵇ—8ᵃ), bildet den Kern und den Höhepunkt der Weissagung von dem unverschuldeten, geduldig ertragenen Strafleiden des Knechtes Jahwehs zum Heil der Gemeinde und von seiner nachträglichen Verherrlichung und Anerkennung auch von Seiten seines Volks, das ihn vorher verkannt hat (Jes 52, 13—53, 12). Während man aus v. 32—33 den Eindruck gewinnen könnte, daß die wörtliche Anführung der Worte des Propheten von Lc zur Erläuterung von v. 28. 30 eingefügt seien (cf oben S. 52 f. zu 1, 16. 20), sieht man aus den Worten (v. 34) *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος κτλ.*, daß die angeführten Worte, sei es von Phil., sei es noch einmal vom Eunuchen gelesen und als Gegenstand der weiteren Unterredung vorgelegt worden sind, auch der folgenden Verkündigung des Ev's durch Phil. (v. 35) von Jesus als der Erfüllung der Weissagung Jesajas zu grunde gelegen haben. Dabei ist *ἀποκρίνεσθαι* in der so häufigen von Lc z. B. AG 3, 12; 5, 8; 10, 46 angewandten weiteren Bedeutung einer durch vorher erwähnte Umstände veranlaßten Äußerung gebraucht. Die in diesem Sinne als Erwiderung auf die Verlesung der Schriftworte dienende Frage:

---

[87]) *ὁδηγεῖν* und *ὁδηγός* auch Lc 6, 39; AG 1, 16; Rm 2, 19; Jo 16, 13; Mt 23, 16. 24 bildlich von Anleitung zur Erkenntnis oder zum Handeln.

[88]) Man könnte fragen, ob die sonderbare Erfindung, daß der Apostel Phil. ein Kutscher (*ἡνίοχος*) gewesen sei (Prophet. vitae ed. Schermann p. 203, 8), nur auf die Deutung des Namens („Pferdefreund“) beruht oder auch auf Verwechselung mit dem Evangelisten Phil. und auf dem Mißverständnis, daß der Äthiope ihm die Zügel seiner Wagenpferde statt der Schriftrolle in die Hand gegeben habe.

[89]) *περιοχή* im NT nur hier, nicht von dem trans. *περιέχειν* „umfassen, in sich schließen“ (AG 15, 23 nach *A* Forsch IX, 297; auch 23, 25 gut bezeugte v. l., daher *περιοχή* Umfassungsmauer, Burg LXX 1 Sam 22, 4; Ps 60, 11), sondern von intrans. *περιέχειν* wie Jos. ant. XI, 104; 1 Pt 2, 6 cf Wohlenberg Bd XV, 57 A 29 „enthalten sein“. — Der Text des Citats entspricht genau der LXX. Statt des v. 33 ebenso auch Jes. 53, 7 überwiegend bezeugten *κείραντος* hat cod. B mit wenigen anderen Hss in beiden Testamenten das korrekter scheinende *κείροντος*. — Merkwürdig an AG 8, 28—32 anklingend ist die im AT nicht begründete Darstellung Jos. ant. XI, 1, 2 § 5 im Anschluß an Esra 1, 2—11: *ταῦτα δ' ἔγνω Κῦρος ἀναγινώσκων τὸ βιβλίον, ὃ τῆς αὐτοῦ προφητείας ὁ Ἠσαίας κατέλιπεν.* Auch der königliche Schatzmeister (*γαζοφύλαξ*) Mithridates wird §§ 11—14 viel mehr hervorgehoben als Esra 1, 8; 4, 7 und im apokr. Esra III (al. I) 2, 10. 15.

„Von wem sagt der Prophet dies?" zeugt, wie die Geschichte der Auslegung des zweiten Jesajabuches (c. 40—66) zeigt, von richtiger Würdigung der Schwierigkeiten, welche die mannigfaltige Verwendung des Begriffs „Knecht Jahweh's" dem Verständnis auch des redlichsten Bibellesers bereitet. Die verständnisvolle Bitte um weitere Aufklärung verdiente eine eingehende Belehrung, die der Evangelist während der fortgesetzten Fahrt sicherlich in mehr als einer Stunde dem Eunuchen erteilte. Der Erfolg des bloßen Wortes ohne Mitwirkung offenkundiger Tatsachen, an welche die Predigt der Ap. in Jerus. anknüpfen konnte (AG 2, 22. 29), besonders auch solcher Heilungstaten, wie sie in Jerus. und jüngst durch Phil. unter den Samaritern geschehen waren, bleibt überraschend. Der Bericht darüber v. 36—38 bedürfte kaum der Auslegung, wenn nicht an dieser Stelle der Text *A* von *B*, zumal von der üblichen Form, in welcher er jetzt gedruckt zu werden pflegt, sehr erheblich abwiche. Daß *A* v. 36 statt des klassischen, auch dem Lc geläufigen (Lc 1, 23; 12, 58; AG 1, 10; 5, 24) temporalen *ὡς* (*δὲ ἐπορεύοντο κ. τ. ὁ., ἦλθον*) schreibt *καὶ πορευόμενοι κτλ.*, läßt sich jedenfalls nicht erklären aus einer an sich schon unerklärlichen Vorliebe eines späteren Verbesserers für die weniger feine, unter dem Einfluß semitischer Originale in das biblische Griechisch eingedrungene Gewohnheit, innerhalb der Erzählung zu einer neuen Gruppe von Tatsachen mit *καί* überzugehen. Hat doch derselbe *A* 5, 24 *ὡς δέ* geschrieben oder stehen gelassen und 1, 10 zwar ebenso wie *B* *καί* statt des gefälligeren *δέ* geschrieben, aber das temporale *ὡς* nicht verschmäht. Auch das *τί ἐστιν, ὃ κωλύει* v. 36[b] statt *τί κωλύει* B entspricht wohl der sonstigen Schreibweise von *A* (cf das ähnliche *τί οὖν ἐστιν* 6, 3 und dazu oben S. 230), aber nicht der Art eines nach größerer Deutlichkeit strebenden Verbesserers. Der überall auf Kürzung bedachte *B* verdunkelte den Sinn durchaus nicht, indem er die Worte *ἐστίν, ὅ* strich. Ebenso wenig durch seine Streichung des ganzen v. 37, der für *A* ausreichend bezeugt ist und zwar in folgender Fassung: *τότε εἶπεν ὁ Φίλιππος· ἐὰν πιστεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, ἔξεστιν, ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν· πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι Ἰησοῦν Χριστόν* [90]).

[90]) Forsch IX, 61. 270. 342 Erl 17. Zu *τότε* in *A* statt *δέ* in B, obwohl auch diesem in dem hier vorliegenden Sinn nicht fremd cf AG 2, 14. 37; 5, 19; 7, 42, 57 etc. und oben S. 126 A 1 a. E. Zu dem inkorrekten, aber im biblischen Griechisch, wie überhaupt in späterer Literatur nicht ganz seltenen *ἐάν* c. ind. praes. 1 Jo 5, 15 (Jo 7, 17 wahrscheinlich nicht); 1 Th 3, 8; Rm 14, 8; Mr 11, 13 (D u. Lat.); c. ind. fut. Lc 11, 12 (stark bezeugt); AG 8, 31. Völlig gleichbedeutend ist das nicht mit *ἐάν* c. conj. Durch letzteres würde 8, 37 es nur für etwas mögliches, aber zweifelhaftes erklärt, daß der Eunuch in aufrichtigem Glauben die Taufe begehre; *ἐάν* c. ind. sagt: „wenn du wirklich, wie ich vertraue, von ganzem Herzen glaubst, steht deiner Taufe nichts im Wege". — Der nicht in bezug auf jedes Wort gleich sicher überlieferte Text des Bekenntnisses (s. den App. zu v. 37

Sowohl der hier vorliegende Gebrauch von *τότε* als der inkorrekte Indikativ bei *ἐάν* entspricht dem Sprachgebrauch des Lc, besonders nach *A*, und es beruht auf einer Verkennung der offensichtlichen Absicht des Vf's, wenn man v. 37 einen schulmeisterlichen Geistlichen späterer Zeit zu hören meint, welcher es für unrichtig hielt, einem Katechumenen ohne ein vorangehendes Schlußexamen die Taufe zu erteilen. Lc selbst ist es, der den durch seine Beschäftigung mit dem AT wohl vorbereiteten, mit aufrichtigem Heilverlangen das Ev aufnehmenden Eunuchen dem Magier Simon gegenüberstellt, der auch anscheinend gläubig geworden und getauft worden war (v. 13), aber alsbald die Unlauterkeit seiner Herzensgesinnung offenbarte und unter Tränen einer gleichfalls unlauteren Reue dem Strafurteil der Ap. verfiel (v. 21—24). Ist es doch auch Lc selbst, welcher 16, 27—34 in dem Erfolg des Heidenapostels im Kerker zu Philippi dem hier erzählten Erlebnis seines Vorläufers auf dem Wege der ev Predigt von den Juden zu den Heiden ein Seitenstück folgen läßt. Diese planvollen Beziehungen sowohl zu der unmittelbar vorangehenden als zu der später folgenden Erzählung blieben aber auch unverwischt, als Lc in seinem Streben nach Kürzung den v. 37 in *B* als entbehrlich strich. Auch in der Beschreibung des Hergangs bei der Taufe v. 38. 39 weicht *A* merklich von *B* ab. In *A* lautet nämlich v. 39: *ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἀπὸ* (B *ἐκ*) *τοῦ ὕδατος, πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον, ἄγγελος δὲ κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον ἀπ' αὐτοῦ καὶ οὐκ εἶδεν κτλ.* Dieser für Morgen- und Abendland gleich gut bezeugte Text[91]) entspricht dem Zusammenhang vorzüglich. Der Schein, der durch 8, 16 entstehen konnte, als ob die durch Phil. erteilte Taufe eine unwirksame Cerimonie gewesen sei, oder als ob nur die Ap. befähigt seien den Geist mitzuteilen, wird hiedurch widerlegt und damit zugleich die oben S. 286 f. gegebene Erklärung jenes Ausnahmefalles bestätigt. Worin immer die Begabung des Eunuchen mit Geist in unmittelbarer Folge der Taufe sich gezeigt haben mag (cf 19, 6; 10, 44—48), jedenfalls war dies für ihn selbst eine Besiegelung seines jungen Glaubens und für Phil. eine neue Bestätigung dafür, daß er mit der Unterweisung dieses Äthiopen und der Aufnahme desselben in die Gemeinde Jesu auf dem rechten Gott wohlgefälligen Wege sich befinde. Man könnte vermuten, daß der durch Streichung der gesperrten Worte verkürzte und später fast allgemein angenommene Text *B* nicht von Lc bei Herstellung der zweiten Ausgabe, sondern durch zufälliges Übersehen eines sehr alten Schreibers entstanden sei. Die Verbindung von *πνεῦμα* mit *κυρίου*, welche an den Geist Jahwehs

---

Forsch IX, 270) lautet: „ich glaube, daß Jesus (Christus?) der Sohn Gottes ist".

[91]) Forsch IX, 62. 144 (Erl 17) 270. 342 f. (Erl 18). Den dortigen Belegen ist noch hinzuzufügen Cramer, cat. III, 146 f. und Chrys.

denken läßt (Lc 4, 18; AG 5, 9), scheint wenig geeignet, den durch die Taufe verliehenen Geist zu bezeichnen, wofür von AG 1, 8; 2, 38 an *τὸ ἅγιον πνεῦμα* der regelmäßige Ausdruck ist. Dagegen ist *ἄγγελος κυρίου* der regelmäßige Name für das Erscheinen und Wirken von Engeln im Bereich des Naturlebens und es kann nur angemessen erscheinen, daß die Ortsveränderung des Phil., welche den Schluß der Erzählung bildet, ebenso wie die am Anfang v. 26 stehende als durch einen Engel bewirkt dargestellt ist. So wenig wie dort, ist auch hier von einer in physikalischem Sinn wunderbaren Versetzung eines menschlichen Körpers über weite Strecken Landes die Rede, wie sie in der apokryphen Schrift von Bel und Drache (v. 34—39) dem Propheten Habakuk angedichtet ist. Hiefür ist von entscheidender Bedeutung das in *B* weggefallene *ἀπ᾽ αὐτοῦ* hinter *ἄγγελος δὲ κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον*. Nicht die Wanderung des Phil. auf dem Wege von der Taufstätte nach Asdod oder ein Flug durch die Lüfte dorthin, sondern seine Trennung von dem Eunuchen ist durch den Engel bewirkt worden. Der Engel trieb ihn an, anstatt mit dem Neubekehrten dessen Wagen wieder zu besteigen und in dessen Heimat den Äthiopen das Ev zu predigen, sich nach Asdod zu begeben und fernerhin der noch lange nicht erledigten Aufgabe, den Bewohnern Palästinas das Ev zu bringen, seine Kräfte zu widmen. Ob er auch diesmal, wie beim Antritt seiner Reise, einen Engel mit Augen gesehen und mit leiblichen Ohren gehört oder zu sehen und zu hören geglaubt hat, was auch v. 26 nur zwischen den Zeilen zu lesen war, bleibt ungesagt. Nur einen Zustand hochgradiger Ekstase des Phl. drückt *ἥρπασεν* aus, und es fragt sich, ob er hinterdrein mehr darüber zu sagen gewußt hat, als Paulus über ein ähnliches Erlebnis 2 Kr 12, 2—4. Der Eunuch bekam den Phil. nicht mehr oder nicht wieder zu sehen und setzte seine Reise in fröhlicher Stimmung fort [92]). Wie er die neu gewonnene Erkenntnis seiner Königin und seinen übrigen Landsleuten gegenüber verwertet hat, entzieht sich der geschichtlichen Erkenntnis. Erst 300 Jahre später kamen christliche Missionare zu den Äthiopen [93]). Phil. aber fand sich in Asdod ein [94]) und wanderte weiter bis nach

[92]) Nach lt[1] und der ältesten syr. Übersetzung (Ephr. Syr. s. Forsch IX, 342 Erl 18) stand in *A* *δέ* (von dem Syrern oft durch „und“, hier aber in sy[1] durch אלא = *ἀλλά* wiedergegeben) anstatt des wenig einleuchtenden *γάρ*.

[93]) Iren. IV, 22, 2 setzt nur voraus, daß der Eunuch in der Heimat von seinem Glauben nicht geschwiegen haben werde, wenn er schreibt: *agebat iter gaudens, praeco futurus in Aethiopia Christi adventus.* Dagegen spricht Eus. h. e. II, 1, 13 schon von einer Überlieferung oder Sage (*κατέχει λόγος*), daß der Eunuch der erste Prediger des Ev's in seiner Heimat geworden sei.

[94]) Zu *εἰς* für *ἐν* meistens nach vorangegangener Bewegung cf AG 2, 5; 20, 16; 23, 11; Lc 4, 23; 11, 7. Zu *εὑρέθη*, das nicht vom Standpunkt des Phil., sondern der Leute in Asdod gesagt ist, die ihn, ohne ihn gesucht zu haben, antrafen, cf Lc 9, 36, noch ähnlicher Lc 17, 18 „sich einfinden“ Gen 18, 29—32 „sich vorfinden“.

Cäsarea, wo er von da für längere Zeit seinen Wohnsitz behielt (cf 20, 8), und predigte in allen an diesem Wege liegenden Städten das Evangelium.

3. Die Bekehrung und Berufung des Ap. Paulus 9, 1—30.

Obwohl der wesentliche Inhalt dieses Abschnittes noch an zwei späteren Stellen des Buchs, in der Ansprache des Pl an einen aufgeregten Volkshaufen in Jerus. 22, 4—16 und in der Verteidigungsrede vor Festus und Agrippa 26, 9—18 ziemlich ausführlich dargestellt wird, empfiehlt sich nicht die sogenannte „synoptische" Behandlung der drei Berichte, welche dem Verständnis der drei ersten Evv so wenig förderlich gewesen ist. Namentlich die erste ausführlichste Darstellung des Ereignisses, in welcher allein Lc als Erzähler zu uns spricht, will zunächst für sich betrachtet sein, um einen festen Standort zu gewinnen, von dem aus die durch andere als rein historische Zwecke bedingten Darstellungen in den späteren Reden des Pl richtig gewürdigt werden können.

Mit den Worten (9, 1—2): „Saul aber, noch immer Drohung und Mord atmend [1]) gegen die Jünger des Herrn, trat an den Hohenpriester heran und erbat sich von ihm Briefe nach Damaskus an die (dortigen) Synagogen usw." wird der 7, 58—8, 3 angesponnene Faden wieder aufgenommen, nachdem inzwischen 8, 4—40 die bedeutenden Fortschritte in der Ausbreitung des Ev's geschildert worden sind, die aus Veranlassung der Verfolgung und Zerstreuung der Muttergemeinde gemacht wurden. Derselbe junge Mann, der schon bei der Hinrichtung des ersten Märtyrers und von da an bei der Aufspürung und Einkerkerung der christgläubigen Männer und Frauen die Stellung eines Anführers einnahm, war mit den in Jerus. erzielten Erfolgen noch nicht zufrieden, sondern verlangte leidenschaftlich darnach, zur Unterdrückung der neuen Sekte im weiteren Kreise der Judenschaft etwas beizutragen. Nach Samarien konnte sich Saul nicht wenden, denn dorthin erstreckte sich die

---

[1]) *ἐνπνέειν* (so hier die meisten Hss, sonst gewöhnlicher *ἐμπνέειν*) im NT nur hier, urspr. wohl „einem etwas einhauchen" *τινί τι*, z. B. Sap Sal 15, 11 (synonym mit *ἐμφυσᾶν*), oder auch ohne Akkusativobjekt dabei „einen anwehen, anhauchen" (cf *ἔμπνευσις*, *ἐμπνευστός*). Daher *πᾶν ἐμπνέον* LXX Jos 10, 28—11, 14; Deut 20, 16 im ganzen 11mal (Jos 10, 40 mit *ζωῆς*) „alles was lebt" (cf *ἔτι ἔμπνους* 2 Mkk 14, 45 „noch nicht tot"). Denn auch intransit. „atmen" bei den Medic. (s. Hobart p. 236) „einatmen" im Gegensatz zu „ausatmen" (*ἐκπνέειν*), aber auch unterschieden von *σφοδρῶς εἰσπνέειν*. Endlich. c. gen. Stob. Floril. IV, 28 (Hense vol. V, 691, 13) von Salben *ὀδμῆς ἐμπνέοντα*, wie sonst *ὄζειν*. Wettstein gibt Beispiele genug besonders aus späterer Zeit, aber auch „Sappho de rosa *ἔρωτος πνεῖ*" (?). Auch das deutsche „atmen" hat einen ähnlichen Wandel der Bedeutung durchgemacht, aber mit artikellosem Akkusativ s. Grimm, Deutsches WB. I, 593 ff.; M. Heyne I, 153.

Macht des Hohenpriesters und des Synedriums nicht, wohl dagegen waren ihre Verfügungen als verbindlich anerkannt bei den jüdischen Synagogen Syriens und des ferneren Ostens, wie später diejenigen des sogenannten Patriarchen (נָשִׂיא, aram. נְסִיָא) nach der Zerstörung Jerus.'s. Daher begab sich Saul mit schriftlichen Vollmachten des Hohenpriesters Kajaphas und der hohepriesterlichen Aristokratie (cf v. 14, wo der Plural statt des Singulars in v. 1 f. steht s. oben S. 161 ff, 196 ff.) nach Damaskus, nicht um die sehr zahlreiche dortige Judenschaft [2]) zur Bestrafung und Vertreibung ihrer christgläubigen Volksgenossen aufzureizen, sondern um seinerseits alle Christgläubigen, die er dort zu finden erwartete, Männer und Weiber, zu verhaften und zum Zweck der Aburteilung nach Jerus. zu schaffen. Er hatte also Grund zu der Annahme, daß ein Teil der nach dem Tode des Stephanus von Jerus. vertriebenen Jünger Jesu sich nach Damaskus geflüchtet haben werde (cf v. 19). Er bedurfte aber zur Ausführung seines Vorhabens außer der Vollmacht des Hohenpriesters einer nicht ganz geringen Anzahl bewaffneter Begleiter (cf v. 7–8), welche nur der Polizeimannschaft des Synedriums entnommen sein konnten. Zum ersten Mal begegnet uns hier die weiterhin in der AG mehrmals wiederkehrende Bezeichnung der christlichen Lehre, Denkweise und Lebensführung durch *ὁδὸς*. Es fragt sich aber, ob der von den Griechen fast ausschließlich bezeugte Text *ὅπως ἐάν* (oder *ἄν*) *τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας* (oder *ὄντας τῆς ὁδοῦ*) *ἄνδρας κτλ.* als eine Verbesserung des durch die alten Versionen empfohlenen Textes anzusehen ist oder gar als der ursprüngliche gelten kann. Von dem Texte, den ich für *A* glaubte annehmen zu dürfen (*ὅπως οὓς ἂν εὕρῃ ταύτης τῆς ὁδοῦ ἄνδρας κτλ.*) ist *οὓς ἂν* statt *ἄν τινας* besser bezeugt, aber von geringerer Bedeutung als die Variante *ταύτης* vor *τῆς ὁδοῦ* und ohne *ὄντας* [3]). Der Gebrauch von *ἡ ὁδός* im Sinne von Lehrweise und Lebensart erfordert, um verständlich zu sein, entweder einen attributiven Genitiv wie *τοῦ κυρίου* 18, 25 (18, 26 *τοῦ θεοῦ* v. l.), oder ein auf

2) Nach Jos. bell. II, 561 wurden im J. 66 in Damaskus 10000, nach anderer LA 10500 Juden von römischen Soldaten abgeschlachtet, nach bell. VII, 368 sollen es sogar, einschließlich Frauen und Kinder 18000 gewesen sein. Daher ist die Mehrheit dortiger Synagogen (v. 2. 20) selbstverständlich.

3) Dd sind defekt; auch für lt^1 fehlt ein unmittelbarer Zeuge. Die älteren Lat., darunter auch e gegen E, haben *ut quoscunque* (lt^2, *si quos* vg) *invenisset hujus viae.* — sy$^{1.2}$ „wenn er [sy^2 etliche] fände, die auf [sy^2 von] diesem Wege wandeln [sy^2 sind]" auch Ephr. syr. bei Harris, Four lect. p. 43. — sah u. kopt. „daß er die, welche er auf dem Wege fände usw.", doch wohl im Sinne des *κατὰ τὴν ὁδόν* 8, 36, eine Mißdeutung, welche durch den sprachlichen Ausdruck, aber auch die ganze Darstellung des Originals ausgeschlossen ist. Saul wollte und sollte nicht unterwegs von Stadt zu Stadt (cf 8, 1. 4. 40; 15, 36; 20, 23) die Synagogen aufsuchen, sondern geradewegs nach Damaskus reisen.

Vorangegangenes zurückweisendes Demonstrativ 22, 4, oder einen gleichwertigen Relativsatz wie 24, 14. Nur bei einer in kurzem Abstand folgenden Wiederholung wie 24, 22 hinter 24, 14, wahrscheinlich auch 18, 26 hinter 18, 25 und dann sofort wieder 19, 9. 23 genügt das bloße *ἡ ὁδός*, wenn nicht an den letzteren beiden Stellen das nicht schlecht bezeugte *τοῦ κυρίου* oder *τοῦ θεοῦ* ursprünglich ist. Es handelt sich dabei offenbar um einen jüdischen, schon im AT angebahnten, besonders in der den Rabbinen geläufigen Verbindung דֶּרֶךְ אֶרֶץ zu Tage tretenden Begriff[4]. Hier bedeutet es die durch den Glauben an Jesus als den Christ bestimmte und in der Anbetung des erhöhten Jesus sich äußernde (v. 14) Gesinnung und Lebenshaltung der jüdischen Christen in Damaskus.

Nahe dem Ziel seiner Reise sieht Saul sich plötzlich von einem vom Himmel her leuchtenden Licht umstrahlt (v. 3). Erschrocken stürzt er zu Boden[5] und hört nun eine Stimme von oben ihm zurufen: Saul, Saul, warum verfolgst du mich (v. 4)? Die Gegenfrage, mit der er antwortet (v. 5): Wer bist du, Herr? zeigt, daß er nicht nur ebenso wie seine Begleiter eine Stimme gehört (v. 7) hat[6], sondern auch in der Höhe über sich, zu der er am Boden liegend aufblickte, eine Gestalt gesehen hat, was auch durch v. 16 bestätigt wird. Seine Gegenfrage setzt aber auch voraus, daß es eine menschliche Gestalt war, die er sah; denn wenn er geglaubt hätte Gott selbst zu schauen und diesen mit *κύριε* angeredet hätte, durfte er nicht mehr fragen: *τίς εἶ;* Es konnte

[4]) Cf Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung S. 25 und den talmud. Traktat, Derech erez rabba, neu edirt u. übersetzt von M Goldberg (Leipz. Diss. v. 1888) besonders p. III. Aus der Wortbedeutung „Landessitte" entwickelt sich der Sinn des den Juden im Verkehr mit den Menschen geziemenden gesitteten Benehmens. Im AT Gen 19, 31 „nach dem Brauch aller Welt", Ps 1, 1 „der Lebenswandel des Gottlosen", Prov 12, 15 „des Toren", Amos 8, 14 der Götzendiener, aber auch der Frommen, die in den „Wegen Gottes" oder menschlicher Vorbilder wandeln Der religiös motivirte Lebenswandel des Israeliten ist aber Gegenstand der Lehre; dadurch bekommt das Wort „Weg" die Bedeutung von Sittenlehre und grundsätzlicher Lebensrichtung. Das bei Ps.-Clemens R. Epist. Petri 1. 2. 3; Diam Jac. 1 die mit ebjonitischem Glauben verbundene Gesetzesbeobachtung bezeichnende *ἀγωγή* entspricht mehr dem jüdischen הֲלָכָה, liegt aber doch auf derselben Linie.

[5]) Statt *καὶ πεσὼν ἐ. τ. γ.* *B* hat *A* *καὶ ἔπεσεν ἐ. τ. γ. μετὰ θάμβους μεγάλου.* Nur Lc 4, 36; 5, 9; AG 3, 10 findet sich *θάμβος* im NT. Hinter *ἐξαίφνης* v. 3 hätte ich Forsch IX, 271 *τε* aufnehmen und auch *αὐτόν* hinter *περιήστραψεν* stellen sollen; es ist korrelat dem *καί* vor *ἔπεσεν*, was leichter zu verstehen ist, als wenn das durch *καί* mit jenem *τε* zu verknüpfende Verbum nach *B* erst mit *ἤκουσεν* eintritt. *B* hat nach seiner Weise nicht nur gekürzt, sondern auch die Folge *τὲ—καὶ—καὶ* durch eine elegantere Konstruktion ersetzt Von einem ekstatischen Zustand des Pl fehlt in *A* wie in *B* jede Andeutung cf Forsch IX, 343 Erl 19.

[6]) Das wäre eine mehrdeutige sog. bath-kol wie Jo 12, 28—30 cf Bd IV[5.6], 518; I[4], 147.

auch der gen Himmel gefahrene Elias sein (Mt 17, 3; 27, 47), oder auch ein Engel (AG 10, 4). Mit *κύριε* redete unter den Juden Palästinas nicht nur der Knecht seinen Herrn an (Lc 13, 8; 19, 16 ff.), sondern gelegentlich auch der Sohn den Vater (Mt 21, 30), die Ehefrau ihren Gatten (1 Pt 3, 6), überhaupt der gesellschaftlich niedriger Stehende den Vornehmern, besonders auch den Fremden, und der Hilfsbedürftige und der um Hilfe Bittende jeden, der ihm scheint helfen zu können[7]). Erst durch die Antwort Jesu erfährt Saul, daß er es mit dem Jesus von Nazareth zu tun hat, dessen stark anwachsende Gemeinde er mit Feuereifer auszurotten bemüht ist. Zum zweiten Mal muß er hören, daß dieser Jesus als gegen sich gerichtet ansieht, was jemand seinen Bekennern antut. Hinter diesem letzten Wort Jesu (*ὃν σὺ διώκεις*) hat lat[1], dem im wesentlichen auch lat[2] und mehrere alte Hss der vg folgen, den Zusatz *Vanum autem est* (lat[2] *durum est*) *tibi contra stimulum calcitrare*. Wesentlich das Gleiche, nämlich: *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν* bietet die griech. Unciale E und sy[1. 2] schon vorher, hinter dem *τί με διώκεις* in v. 4; ferner auch 22, 7 E und, mit dem dort (cf 22, 2) sehr unpassenden Zusatz „in hebräischer Sprache" zu *φωνῆς λεγούσης μοι*, in sy[3]. Dieser Zusatz verrät die Herkunft der ohnehin schon durch ihre schwankende Stellung in c. 9, 4 und 5 und durch ihren Mangel an ausreichender griech. Bezeugung verdächtigen Glosse. Sie ist aus 26, 14, wo der Satz widerspruchslos überliefert ist, sowohl in 9, 4 oder 5 als 22, 7 eingetragen worden[8]). Dagegen darf als für *A* gesichert gelten der zwischen v. 5 und v. 6 anstatt des einzigen Wortes *ἀλλά* (so *B*) stehende Satz: *ὁ δὲ τρέμων καὶ ἔμφοβος γενόμενος ἐπὶ τῷ γεγονότι αὐτῷ εἶπεν· κύριε, τί με θέλεις ποιῆσαι. καὶ ὁ κύριος πρὸς αὐτόν· ἀνάστηθι κτλ.* Auch hier ist es die Übereinstimmung mit dem eigentümlichen Sprachgebrauch des Lc, welche die Ursprünglichkeit des ausführlicheren Textes verbürgt[9]). Der von ihm verfolgte Jesus, den er, ohne zu wissen, mit wem er es zu tun habe, als eine leuchtende und zu ihm redende Gestalt der oberen Welt mit Ehrerbietung „Herr" genannt hat, ist ihm nun der Herr und Gebieter geworden, von dessen Willen er sein ferneres Tun abhängig macht. Der unmittelbare Verkehr zwischen dem erhöhten Jesus ist für diesmal

[7]) Jo 4, 11. 15; 5, 7; 20, 15; AG 16, 30. Die Juden gebrauchten das griech. *κύριε* auch in der Verdoppelung (Mt 7, 22; 25, 11) mit kaum geänderter Aussprache קִירִי cf die Lexika von Buxtorf, Jastrow, Krauss' Lehnwörter.

[8]) Forsch IX, 63. 271. 343 f. Erl 19, auch S. 374 Erl 39.

[9]) So sy[2] lt[1] Hilarius s. App. zu v. 7 f. Forsch IX 63 f 271. Zu *ἔμφοβος γενόμενος* cf Lc 24, 5. 37; AG 10, 4; 24, 25; Ap 11, 13, den einzigen Stellen des NT's, wo *ἔμφοβος* vorkommt, daher auch hier *γενόμενος* in die Rückübersetzung aufzunehmen, was hinter dem Part. *τρέμων* auch stilistisch

abgeschlossen mit dem Befehl (v. 6), sich nach Damaskus hineinzubegeben, wo ihm sein Verlangen nach Anweisung durch Jesus selbst — es wird nicht gesagt, wie und durch wen — erfüllt werden soll. Das Verhalten der Begleitung Sauls bei und unmittelbar nach dem bis dahin geschilderten Ereignis wird in *A* v. 7f. wiederum viel ausführlicher und lebensvoller dargestellt, als in *B*. Hinter dem auch in *B* beibehaltenen Satz „Die Männer aber, die mit ihm gereist waren, standen (neben dem noch immer am Boden liegenden Saul) stumm (vor Schrecken)[10], indem sie die Stimme hörten, aber niemand sahen", fährt *A* fort: *λαλοῦντα, εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· ἐγείρετέ με ἀπὸ τῆς γῆς. καὶ ὅτε ἤγειρον αὐτόν, ἀνεῳγμένων* (ohne *δέ*) *κτλ.* Durch das in *B* gestrichene *λαλοῦντα* ist noch deutlicher, als nach *B*, daß sie die Gestalt des vom Himmel herab Redenden nicht wie Saul gesehen haben, und keineswegs, daß sie das gleichzeitig den angeredeten Saul umleuchtende Licht nicht gesehen haben. Auch durch den Zusatz vor und das fehlende *δέ* hinter *ἀνεῳγμένων* ist deutlicher als durch *B* ausgedrückt, daß Saul, nachdem man ihn aufgerichtet hatte, mit und trotz geöffneten Augen überhaupt nicht mehr sehen konnte, so daß seine Begleiter ihn an den Händen anfassen und so in die Stadt führen mußten cf 13, 11. Diese Fassung von v. 7 wird auch durch *A* v. 9 bestätigt, indem er schreibt: *καὶ οὕτως ἔμεινεν* (*B καὶ ἦν*) *ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων κτλ.* Den Zweck der Kürzung hat *B* durch alle diese Streichungen in v. 5—9 ohne Verlust von wesentlichen Bestandteilen vorzüglich erreicht. Daß aber *A* uns ein unvergleichlich lebensvolleres Bild des ganzen Hergangs bietet, sollte man nicht verkennen. — Abgesperrt gegen die Eindrücke der Außenwelt, fastend und, wie wir aus v. 11 entnehmen, betend, auch einmal in einen visionären Zustand verfallend (v. 12) und, wie man nach v. 19 annehmen muß, zuletzt bis zur Ohnmacht erschöpft, brachte Saul drei Tage zu. Was in dieser Zeit seine Seele bewegte, ergibt sich einigermaßen schon aus dem bis dahin Berichteten. Sein gegen Jesus und dessen Gemeinde leidenschaftlich erregter Wille war gebrochen und an der Versetzung des Gekreuzigten in die lichte obere Welt zweifelte er schon nicht mehr, als er seine zweite Frage an den ihm sichtbar und hörbar gewordenen Jesus richtete (nach *A* v. 5). Reumütiges Bekenntnis seiner bisherigen Verblendung und Bitte um Vergebung seiner gegen die Christen verübten Gewalttaten muß

angemessener. Cf dagegen 1 Mkk 13, 2 *ἐστὶν ἔντρομος καὶ ἔμφοβος* (v. l. *ἔκφοβος*), ähnlich wohl auch *A* 16, 35 nach Ephr. Syr. s. Forsch IX, 502 App. Zu *τῷ γεγονότι αὐτῷ* AG 11, 26; 20, 3; 22, 6, 17. Zu der Frage *τί με δ. ποιῆσαι* cf AG 2, 37; 16, 30.

[10]) *ἐνεός* (auch *ἐννεός* überliefert) im NT nur hier, klass. und LXX Jes 56, 10 stumm (neben blind); Prov 17, 28, *stupefacti* lt[1.2] vg, etwa *mirantes* sy[1.2] (sy[3] am Rand das griech. Wort).

daher ein Hauptinhalt seiner Gebete in jenen Tagen gewesen sein. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß es nach v. 17—20 keiner Predigt des Ev's und keiner Aufforderung zur Buße bedurft hat, um ihn zum Empfang der Taufe vorzubereiten und alsbald zu einem freimütigen Prediger des Ev's unter den Juden von Damaskus zu machen. Er konnte im Rückblick auf diese Tage sagen, daß er sein Ev nicht von einem Menschen übernommen habe und nicht von Menschen darin unterrichtet worden sei (Gl 1, 11 f.). Dies nötigt zu dem Rückschluß, daß der überwältigende Eindruck der von außen an ihn herangetretenen Offenbarung während der 3 Tage innerlich von ihm verarbeitet worden ist, und zwar mit dem Erfolg, daß er fortan des Bewußtseins sich erfreute, aus der Feindschaft gegen Jesus, die zugleich Feindschaft gegen Gott gewesen war, zu einer Gemeinschaft des Friedens und der Versöhnung mit Gott gelangt zu sein [11]).

Alles dies setzt der Auftrag voraus, den Chananja [12]), einer der nach dem Tode des Stephanus von Jerus. nach Damaskus geflüchteten hebräischen Christen in Damaskus in einer Vision von dem Herrn d. h. von Jesus erhält (v. 10—16). Aus v. 17, zumal nach *A* (s. unten A 12) darf man schließen, daß es ein Traumgesicht war cf 16, 9; 18, 9. Die Verheißung Joels erfüllt sich weiter an der Muttergemeinde nach wie vor ihrer Zerstreuung unter anderem auch in Visionen und bedeutungsvollen Träumen (cf AG 2, 17[b]). An., der während der 3 Tage bereits von Sauls Ankunft

[11]) So unterscheidet Pl selbst zwischen der von außen an ihn gekommenen Selbstoffenbarung Christi Gl 1, 12 und der ihm zuteil gewordenen inneren Offenbarung, deren Subjekt Gott und deren Objekt Christus ist Gl 1, 15f. cf zu diesen Stellen Bd IX², 62f. Dem Ausleger der AG ist nicht die Aufgabe eines Biographen des Pl gestellt. Cf jedoch die Skizze einer solchen Prot. REnc. XV³, 61—88, hier besonders S. 72f.

[12]) *Ἀνανίας* nicht *Ἁ.* zu schreiben s. oben S. 188 A 30 zu c. 5, 1; ebenso statthaft wäre die geschärfte Aussprache *Ἀννα.*, wie lt¹ s. Forsch IX, 272 App. zu 9, 10, fehlt zu 5, 1. — Die Darstellung v. 10—17 ist nach beiden Rezensionen eine volkstümliche und altertümliche (z. B. v. *ἰδοὺ ἐγώ, κύριε* als bejahende Antwort auf den namentlichen Aufruf cf Mt 21, 29 al. 30; Gen 22, 1; 27, 1. 18; Ex 3, 4. Dies ist aber in *A* durch eine Anzahl kleiner Züge noch verstärkt: v. 11 wie v. 6 *καὶ ὁ* (*B ὁ δὲ*) *κύριος πρὸς αὐτόν* ohne *εἶπεν*); v. 12 *ἐν ὁράματι* hinter *εἶδεν* Wiederholung aus v. 10; v. 14 *καὶ ἰδού* und hinter *ἀρχιερέων* noch *εἰς ἡμᾶς* st. *καὶ ὧδε* in *B*; v. 15 *ὁ ἄνθρωπος* hinter *οὗτος* wie 5, 28. Ferner v. 16 *ἐξαυτῆς* hinter *αὐτῷ* wie 10, 33 und noch 3mal in AG; endlich v. 17 *τότε ἐγερθεὶς Ἀνανίας ἀπῆλθεν εἰς τὴν οἰκ.* st. *ἀπῆλθεν δὲ Ἀν. καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκ.* Deutlicher als durch *ἀναστάς* wird durch *ἐγερθείς* ausgedrückt, daß An. sich vom nächtlichen Lager erhoben hat s. oben S. 146f. A 48. 52 zu 5, 17. 21. Die Tilgung des Wortes, das zumal in Verbindung mit dem in *A* so häufigen *τότε* so mißverstanden werden konnte, als ob An. unmittelbar aus dem Bett auf die Straße gestürzt sei, ist hier ebenso angemessen wie die Zusetzung von *καὶ εἰσῆλθεν* zu *ἀπῆλθεν*, weil auch dadurch die unnatürliche Vorstellung ferngehalten wird, daß alles, was zwischen dem Aufwachen des An. und seinem Eintritt in Sauls Wohnung geschehen mußte, mit blitzartiger Schnelligkeit aufeinander gefolgt sei.

in Damaskus und dem Zweck seiner Reise und schon früher von seinen Untaten in Jerus. gehört hat (v. 13. 14), wird aufgefordert, ihn aufzusuchen und durch Handauflegen wieder sehend zu machen. Zu dem Ende muß ihm einerseits gesagt werden, wo er ihn finden werde. Da der Name Juda bei den Juden jener Zeit sehr gebräuchlich war, aber auch Schaul und Abba-Schaul noch später als Name von Rabbinen vorkommt, wird ihm gesagt, daß er sich in das in der „geraden Straße“ liegende Haus eines gewissen Juda begeben und dort nach einem aus Tarsus gebürtigen Juden Namens Saul fragen soll. Andrerseits wird ihm zur Beruhigung gesagt, daß Saul nicht mehr mit Mordgedanken beschäftigt sei, sondern bete. An., hiedurch noch keineswegs beruhigt, wagt es dem Herrn vorzuhalten (v. 13—14), wie unglaublich eine so plötzliche Sinnesänderung dieses leidenschaftlichen Feindes Christi und der Christen sei. Man sieht, ein wie ernsthaftes Ringen das „Anrufen des Namens Jesu“ (v. 14) bei diesen ältesten Christen selbst im Traum war cf 10, 14; 2 Kr 12, 8. Darum wiederholt Jesus seinen Auftrag in kurzer Befehlsform (v. 15 *πορεύου*), und begründet dies mit dem weissagenden Urteil: „Ein auserwähltes Werkzeug [13]) ist mir dieser Mensch (zu dem Zweck), meinen Namen zu tragen vor Völker und Könige, wie auch vor Kinder Israels“. Die Arbeitsgebiete, auf denen Saul seinem neuen Herrn dienen soll, sind nicht nach der Zeitfolge geordnet, in welcher er auf ihnen tätig werden sollte, sondern nach der Bedeutung, welche gerade s e i n e Arbeit im Unterschied von derjenigen der 12 Ap. für die genannten verschiedenen Gebiete gewinnen sollte, nämlich eine viel größere für die Heidenvölker und zuletzt auch die Könige (AG 23, 11; 25, 10—13; 27, 24; Phl 1, 13; 2 Tm 4, 17), als für die Juden. Noch 3 Jahre später stand die tatsächliche Sendung Saul's nur erst in Aussicht (AG 22, 21). Die vorläufige Ankündigung hinderte ihn nicht, sofort in den Synagogen von Damaskus als Zeuge Jesu aufzutreten und auch auf seinen Missionsreisen überall, wo er jüdische Gemeinden vorfand, zuerst diesen das Ev zu bringen und erst, wenn diese ihn nicht mehr hören wollten, sich ausschließlich an die Heiden zu wenden. Wenn schon das Wort *βαστάσαι* von dem Predigtberuf die Vorstellung einer Last gibt, welche Saul zu tragen haben wird (AG 15, 10; Mt 20, 12; Gl 6, 5), so sagt dies noch unverhohlener der diese Anweisung bekräftigende Schlußsatz der Kundgebung Jesu (v. 16). Jesus selbst, wie das betonte *ἐγώ* sagt, wird ihm zeigen, was alles er um des von ihm gepredigten Namens Jesu willen zu leiden haben wird. Auch das in *A* zu

[13]) Dieser Gebrauch des Genitivs *ἐκλογῆς* statt der im Hebr. wenig zahlreichen Adjektiven ist besonders dem Lc geläufig Lc 4, 22; 16, 8 cf v. 11; AG 1, 18; 6, 11 (*A*); 7, 2 etc., cf jedoch auch Mt 19. 28; Rm 6, 6; 7, 21. Zu *σκεῦος* als Bezeichnung von Personen als Werkzeugen, die einer anderen Person dienen cf 1 Th 4, 4; 1 Pt 3, 7; Rm 9, 21—23.

ὑποδείξω αὐτῷ hinzutretende *ἐξαυτῆς* (A 12), sagt nicht, daß alle diese Leiden sofort und auf einmal eintreten werden, sondern Jesus will ihn von Stunde an zu lehren beginnen, daß mit seiner Berufsarbeit Leiden ohne Zahl unlöslich verbunden sein werden. Bald genug kam es auch zu wirklichen Verfolgungen, die der bisherige Verfolger unschuldiger Jünger Jesu von seinen Volksgenossen zu erdulden hatte cf 23—25. 29—30. Wie An. sich seines Auftrags entledigt hat, wird v. 17—19ª überaus kurz erzählt. Am nächsten Morgen begibt er sich in das ihm bezeichnete Haus und führt sich bei Saul als einen Abgesandten des Herrn ein, was ebenso zweideutig klingen mochte, wie der Brudername, mit dem er ihn beim Eintritt begrüßt; sofort aber sagt er, daß der Herr, der ihn sendet, derselbe sei, welcher dem Saul erschienen ist. Als Zweck aber seines Kommens gibt er nicht nur Sauls Heilung von seiner Blindheit (cf v. 12), sondern auch seine Erfüllung mit hl. Geist an. Die v. 12 erwähnte Handauflegung übergehend, sagt Lc nur, daß sofort von Sauls Augen (d. h. abgestorbene Hautteile der Augenlider) wie Schuppen herabfielen und er seine Augen aufschlug[14]), sodann aufstand um sich taufen zu lassen und, nachdem er Speise zu sich genommen, wieder zu Kräften kam[15]). In der Form stark von *B* abweichend, in der Sache völlig übereinstimmend, fährt *A* fort (Forsch IX, 65. 273): *ἡμέρας δὲ πλείους γενόμενος ἐν πόλει Δαμασκῷ διέτριβεν μετὰ τῶν μαθητῶν,* (v. 20) *καὶ εἰσελθὼν εἰς τὰς συναγωγὰς τῶν Ἰουδαίων ἐκήρυσσεν μετὰ πάσης παρρησίας τὸν κύριον Ἰησοῦν, ὅτι οὗτος κτλ.* Alle Einzelheiten des Ausdrucks sind wieder echt lucanisch, cf zu *ἡμέρας πλείους* 13, 31; 21, 10; 25, 14 (da auch mit folgendem *διέτριβεν*, ähnlich auch 25, 6). Zu *μετὰ πάσης παρρησίας* cf 4, 29. 31; 28, 31; zu *πόλις* vor *Δαμασκός* cf Lc 1, 39; 2, 4; AG 11, 5; 16, 14; 24, 8. Wie angemessen ist dieses an sich ent-

---

14) *A* setzt zu *ἀνέβλεψέν τε* noch *παραχρῆμα*, ein Lieblingswort des Lc, aber sehr entbehrlich, da *ἀνέβλ.* schon durch *τέ* mit dem durch *εὐθέως* näher bestimmten *ἀπέπεσαν* enge verknüpft ist. — Hobart p. 139 f. zeigt durch reichliche Belege aus Hippokrates, Dioskorides und Galenus, daß hier jedes Wort und auch die Verbindung derselben der medizinischen Sprache angehört. Das hier überwiegend bezeugte intrans. *ἐνίσχυσεν* (cod. BC *ἐνισχύθη*) im NT nur hier und trans Lc 22, 43, in LXX zwischen beiderlei Gebrauch wechselnd, findet sich bei Hippokr. transitiv Hobart p. 81.

15) Da hier nicht wieder wie v. 17 *A ἐγερθείς*, sondern *ἀναστάς* steht, ist auch nicht gemeint, daß Saul vorher auf Bett oder Boden gelegen habe, sondern daß er aus einer ruhigen Haltung zur Fortbwegung an einen anderen Ort übergegangen sei cf auch A 12 a. E. Bis dahin hat er der Rede und Handlung des An. stille gehalten; nunmehr verläßt er mit An. den Raum, in dem sich das bis dahin Berichtete zugetragen hat und begibt sich in einen anderen Raum, wahrscheinlich in ein im Hause Juda's befindliches Badezimmer, wo An. ihn tauft. In demselben Hause läßt er sich nach dem 3tägigen Fasten etwas zu essen geben und kommt wieder zu Kräften.

behrliche *πόλις* aber gerade hier! Alles seit v. 10 Erzählte hat sich teils im Hause des Ananias, teils im Hause des Judas ohne Beisein anderer Zeugen zugetragen. Jetzt dagegen soll Saul sich in der Stadt sehen lassen. Dem entspricht es auch, daß in der folgenden Erzählung (v. 19^b—22) nach *A* durch *μετὰ πάσης παρρησίας* das unerschrockene Auftreten Sauls in der breiten Öffentlichkeit stark betont wird. Während *B* so mißverstanden werden könnte, als ob er sich nur ganz kurze Zeit an dem Verkehr mit seinen neuen Glaubensgenossen erquickt, sehr bald aber seine ganze Zeit und Kraft der Predigt in den jüdischen Synagogen gewidmet hätte, wird in *A* mit unübertrefflicher Deutlichkeit beides als neben einander herlaufend und gleich lang dauernd dargestellt. Gerade der gleichbedeutende Ausdruck (v. 23) *ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί* (Lc 8, 27; 20, 9; 23, 8; AG 8, 11; 9, 43; 14, 3; 18, 18; 27, 7) stellt die ursprüngliche Absicht des Erzählers in um so helleres Licht. Der auf Kürzung bedachte *B* hat alles dies als entbehrlich gestrichen. Diesem Urteil wird der verständnisvolle Leser schwerlich widersprechen, wird aber auch den gekürzten Text nicht anders verstehen als den anschaulicheren Text von *A*. Das Gleiche gilt auch von dem Beisatz *τῷ λόγῳ* zu *ἐνεδυναμοῦτο* v. 22 in *A*; denn der Zusammenhang des Satzes läßt keinen Raum für den Irrtum, daß dieses Verbum wiederum die körperliche Erstarkung bedeute, wie *ἐνίσχυσεν* v. 19. Sauls immer kraftvollere Verkündigung des Wortes und seine siegreiche Widerlegung der widersprechenden Juden (cf 6, 8—11), führte diese zu dem Entschluß, ihn zu morden und bei Tag und Nacht die Stadttore zu bewachen, um seine Flucht zu verhindern. Den Christen von Damaskus gelang es jedoch, ihm zur Flucht zu verhelfen, indem sie ihn nächtlicher Weile an einer unbewachten Stelle der Stadtmauer in einem Korbe an Seilen hinuntergleiten ließen und so ins Freie setzten [16]).

---

[16]) Das stark bezeugte *αὐτοῦ* hinter *μαθηταί* darf natürlich nicht attributiv mit diesem verbunden werden, wie wahrscheinlich schon Hieron. wollte (am. fuld. *accipientes autem discipuli ejus*). Schüler hat Pl damals noch nicht gehabt, und von *μαθηταὶ Παύλου* weiß das NT überhaupt nichts. Ganz unwahrscheinlich ist aber auch, daß *αὐτοῦ* nach Analogie des vorwiegend poëtischen *λαμβάνεσθαι* c. gen. „anfassen“ Objekt zu *λαβόντες* sein sollte. Es wird also mit E H L P *αὐτόν* vor *οἱ μαθ.* zu lesen sein. Die LA der sogen. besten Hss erklärt sich daraus, daß man ein doppeltes *αὐτόν* hier und hinter *καθῆκαν* für unfein hielt. — Die Vergleichung der geschichtlichen Angaben des Pl über seinen Aufenthalt in Damaskus und den ersten Besuch Jerus.'s nach seiner Bekehrung Gl 1, 15—24; 2 Kr 11, 32f. ergibt zunächst, daß Lc auch an dieser Stelle völlig unabhängig von den Briefen des Pl erzählt. Kein auffälliger Wortanklang, keine genauere Gleichförmigkeit in bezug auf die Sachen rechtfertigt die gegenteilige Annahme. Der Korb, in dem Pl von der Stadtmauer herabgelassen wurde, heißt 2 Kr 12, 33 *σαργάνη*, AG v. 25 *σπυρίς* (cf Hort. aus hinterlassenen Papieren Journ. of theol. stud. 1909 S. 567). Nur 2 Kr 12, 33, nicht von Lc wird das Fenster in der Stadtmauer genannt, durch das Pl

Da Saul in Damaskus seines Lebens nicht mehr sicher war und noch weniger hoffen durfte, mit seinem Zeugnis von Jesus in den Synagogen fernerhin Gehör zu finden, begab er sich nach Jerus., wo er seit den Knabenjahren gelebt und eine verheiratete Schwester hatte (AG 22, 3; 23, 16). Wenn er selbst nach vielen Jahren (Gl 1, 18) zum Beweise für seine von Anfang an behauptete Unabhängigkeit von den älteren Ap. als Zweck dieser Reise nichts anderes angibt, als den Wunsch, die Bekanntschaft des Petrus zu machen, und zugleich die Dauer des damaligen Aufenthalts in Jerus. auf 15 Tage beschränkt, so schließt dies andere und weiter ausschauende Absichten nicht aus. Nach AG 9, 26 versucht [17]) er zunächst, mit den dortigen Christen überhaupt in näheren Verkehr zu kommen, worunter vor allem der Besuch ihrer

---

herabgelassen wurde. Das ὁ πορθήσας . . τοὺς ἐπικαλ. τὸ ὄνομα τοῦτο AG 9, 21 ist ebenso unabhängig von τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει Gl 1, 23, wie von Philo c. Flacc. 8 πορθεῖν Ἰουδαίους. Die Dauer des Aufenthalts in Damaskus, die Gl 1, 18 zu 3 Jahren angesetzt wird, drückt Lc v. 19 (*A* deutlicher als *B*) und v. 23 (*A* u. *B*) durch Worte von dehnbarer Bedeutung aus, welche nicht weniger zu bezeichnen brauchen s. oben S. 277 A 11, S. 228. Die Reise nach Arabien, durch die Pl nach Gl 1, 17 seinen Aufenhalt in Damaskus — wir erfahren nicht in welchem Zeitpunkt — unterbrochen hat, erwähnt Lc nicht, und die alte, ebenso haltlose wie unwahrscheinliche Annahme, daß Pl dort den heidnischen Beduinen gepredigt habe und überhaupt von Anfang als Heidenmissionar tätig gewesen sei, widerlegt Pl Gl 1, 16 nach der anerkannt richtigen LA (εὐαγγελίζωμαι) und bestätigt die gegenteilige Darstellung des Lc (s. Bd IX, 63. 65—8, besonders A 75. 83 und zur AG vorhin S. 328). Daß Lc diese Reise nach Arabien, von der wir den Zweck ebensowenig kennen, wie den Zeitpunkt, in seiner kurzen Darstellung der Tätigkeit des Pl in Damaskus unerwähnt läßt, stellt Anforderungen an ihn, denen er in keinem Teil der AG oder des Ev's entsprochen hat, gleichviel ob er um die betreffenden Tatsachen gewußt hat oder nicht. Auffälliger könnte scheinen, daß er die Mitwirkung eines Ethnarchen, des Araberfürsten Aretas IV, des Schwiegervaters des Tetrarchen Herodes Antipas bei der Bedrohung des Pl mit Stillschweigen übergeht, wovon wir 2 Kr 11, 32 hören. Man könnte aber ebensogut verwunderlich finden, daß Pl nicht sagt, wer ihm zur rettenden Flucht verholfen hat. Über eine Reihe von unbegründeten, bei der Behandlung dieser Aussage des Pl untergelaufenen Voraussetzungen meine ich N. kirchl. Ztschr. 1904 S 34—41 vorläufig genug gesagt zu haben. Zu S. 40 A 1 über φρουρεῖν nicht im Sinne von „eine Stadt und ihre Tore von innen besetzt halten, sondern sie von außen umlagern und einschließen", so daß niemand zu den Toren hinaus fliehen kann, ließen sich noch zahllose Belege anführen z. B. Herodian VIII, 1, 3 und andere bei Raphel adnot. II, 443.

[17]) Da Lc allein im NT πειράζειν AG 16, 7; 24, 6 nicht, wie Lc 4, 2; AG 5, 9 in der Bedeutung „jemand auf die Probe stellen, in Versuchung führen", sondern wie πειρᾶσθαι AG 26, 21 (nur da im NT) im Sinne von „unternehmen, versuchen" gebraucht, so mögen die Varianten ἐπειρᾶτο und ἐπείραζεν sich auf *A* und *B* verteilen. Über andere textkritische Kleinigkeiten 9, 26—10, 22 s. Forsch IX, 344 Erl 20. Das vereinzelt bezeugte Ἕλληνας st. des allein möglichen Ἑλληνιστάς s. oben S. 226 f. A 6 zu 6, 1 verdankt seine Entstehung dem alten Irrtum, daß Pl von Anfang an nichts anderes als Heidenmissionar gewesen sei.

gottesdienstlichen Versammlungen zu verstehen sein wird. Sehr begreiflich ist, daß die Christen von Jerus. in Erinnerung an das, was sie drei Jahre zuvor von ihm zu leiden gehabt und ohne nähere Kenntnis von seiner Bekehrung sich anfangs scheu vor ihm zurückzogen und sein christliches Gebahren für eine mit arglistiger Absicht angelegte Maske hielten. Dies wurde erst anders, als der dem Leser von c. 4, 36 f. her bekannte Barnabas, der einsichtsvolle und gütige Mann, wie er 11, 22 f. geschildert wird, der Vetter des Marcus, in dessen Elternhaus größere Versammlungen von Christen stattzufinden pflegten (12, 12) sich seiner annahm und ihn durch Erzählung von Sauls Erlebnis und Verhalten bei und in Damaskus bei den Ap. und damit bei der Gemeinde einführte. Daß Barnabas nur auf Sauls eigene Aussagen über diese Dinge gestützt, so entschieden und erfolgreich für ihn eingetreten sein sollte, ist höchst unwahrscheinlich. Wie zwischen dem Synedrium in Jerus. und den Synagogen von Damaskus brieflich verkehrt wurde (9, 1 f. cf auch 28, 21), so wird es auch zwischen einzelnen nach dem Tode des Stephanus aus Jerus. vertriebenen, seither aber wieder dorthin zurückgekehrten Mitgliedern der Muttergemeinde und ihren in der Fremde wohnen gebliebenen Glaubensgenossen während der seither verflossenen Jahre nicht an Verkehr gefehlt haben. Wenn nun als Folge der auf zuverlässige Nachrichten gegründeten Mitteilungen des Barnabas angegeben wird, daß Saul „mit ihnen war, ein- und ausgehend in Jerus.“, so wird *ἦν μετ᾽ αὐτῶν* nach Analogie von v. 19 zunächst für sich zu nehmen sein und im Gegensatz zu der anfänglichen Fremdheit und Zurückhaltung der ganzen Gemeinde mit Einschluß der Ap. einen von gegenseitigem Vertrauen getragenen herzlichen Verkehr bezeichnen. Die brüderliche Gemeinschaft zwischen Saul und der Muttergemeinde wird selbstverständlich vor allem bei gottesdienstlichen Versammlungen in einzelnen Christenhäusern zum Ausdruck gekommen und gepflegt worden sein. Besonders hervorgehoben wird aber, daß dies auch auf gemeinsamen Gängen in und durch die Stadt und zur Stadt hinaus geschah, wozu ohne Frage auch die täglichen Tempelbesuche gehörten cf 2, 46; 3, 1, besonders auch 22, 17. Schließt sich hieran nach den „besten“ Hss *παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* unmittelbar an, so ist damit auch gesagt, daß Saul eben dadurch, daß er, der vielen Leuten in Jerus. bekannte Christenverfolger gleichsam Arm in Arm mit den gleichfalls stadtbekannten Oberhäuptern der Nazarenersekte sich auf den Straßen und Wegen in und um Jerus. sehen ließ, ein freimütiges Bekenntnis seines Glaubens an Jesus ablegte. Der Sinn bleibt aber wesentlich derselbe, auch wenn man mit der Mehrzahl der Hss und Versionen *καί* vor *παρρησιαζόμενος* liest, wodurch dieses mit *ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει* v. 29 verbunden und

zugleich die Härte vermieden wird, welche in dem sonst asydontischen Anschluß von v. 29 vorliegt. Insbesondere zeigte sich die *παρρησία* auch darin, daß er wie 3 Jahre früher Stephanus (AG 6, 9 cf auch 17, 17^b) sich bei solchen Gängen in Gespräche und Disputationen mit Hellenisten einließ, die ihm begegneten. Von Vorträgen in christlichen Versammlungen oder von Predigten in jüdischen Synagogen oder in der Halle Salomos ist hier überall nicht die Rede. Auch der Ausdruck *παρρησιαζόμενος ἐν τ. ὀν. τοῦ κυρίου* (mit oder ohne folgendes *Ἰησοῦ* v. 28 cf v. 27; 13, 46; 28, 31) bedeutet nicht zusammenhängende Vorträge und Predigten in ordentlichen Versammlungen. Der noch eher hiezu geeignete Ausdruck 4, 31 bezieht sich auf Bezeugung des persönlichen Glaubens seitens aller Gemeindeglieder in gelegentlichen Gesprächen und in deutlichem Unterschied von der Predigt der Ap. 4, 33 s. oben S. 178 f. Es bleibt jedoch zwischen dem Bericht des Lc und Gl 1, 19 der Unterschied, daß Pl dort versichert, er habe in jenen 15 Tagen außer Pt keinen anderen Ap. und außerdem nur noch den Herrnbruder Jakobus gesehen, der zwar kein Ap., aber doch ein Mann von ähnlich hohem oder noch höherem Ansehen wie die 12 Ap. war (cf Bd IX², 70 f.), während AG 9, 27 gesagt ist, daß Barnabas den Saul bei d e n Ap. überhaupt eingeführt habe, so daß man geneigt sein könnte, v. 28 das *μετ᾽ αὐτῶν* auf sämtliche 12 Ap. zu beziehen. Aber Barnabas, der AG 14, 4. 14 cf 1 Kr 9, 1—6 mit Pl unter dem Titel *οἱ ἀπόστολοι* zusammengefaßt wird, wäre auch nach Lc jedenfalls nicht auszuschließen; denn dieser wird sich doch nicht damit begnügt haben, Saul den Aposteln vorzustellen, dann aber sich von ihm fernzuhalten. Lc konnte außerdem auch ähnlich wie Pl Gl 1, 19 cf 2, 9 den Bruder Jesu Jakobus mit Pt und Barnabas als einen Angehörigen des Kreises der damals in Jerus. anwesenden maßgebenden Männer zusammenfassen. Die Zahl dieser Männer ist durch *πρὸς τοὺς ἀποστόλους* v. 27 ebensowenig angegeben, wie durch *πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς* v. 29 gesagt ist, daß sämtliche Personen in der Welt, die man so nennen kann, darunter zu verstehen seien. Unberechtigt wäre auch die Ausdehnung derartiger Sammelbegriffe auf die sämtlichen zur Zeit in Jerus. anwesenden Angehörigen der bezeichneten Klasse. Die Ausdrucksweise des Lc erklärt sich vollkommen, wenn von den mehrere Hundert oder auch Tausende zählenden hellenistischen Gemeinden in Jerus. (s. oben S. 79 ff. 94 f. 238) zwei oder drei Mitglieder in jenen Tagen mit Saul, wie früher mit Stephanus disputirt haben. Ebenso ergibt sich aus der Natur der Dinge, daß 13, 43. 50 unter *οἱ Ἰουδαῖοι* nicht sämtliche Juden oder 23, 12 nicht die sämtlichen jüdischen Einwohner Jerus.'s zu verstehen sind. So ergibt sich auch aus dem Zusammenhang der Erzählung, daß mit *οἱ ἀπόστολοι* 8, 18 nur Pt und Jo, 14, 4 nur

Pl und Barnabas, 5, 29 und 11, 1 die 12 Ap. mit Ausnahme von Pt; 8, 14 dieselben außer Pt und Jo bezeichnet sein sollen. Im folgenden Abschnitt sehen wir Pt für längere Zeit außerhalb Jerus.'s in seinem Beruf tätig. Lc sagt uns nicht, von wie vielen Ap. damals das Gleiche galt, also auch nicht, welche von ihnen 9, 26. 28 ausgeschlossen zu denken sind. Von einem ernstlichen Widerspruch zwischen der AG und dem Gal sollte man also nicht reden. Möglich bleibt nur, daß Lc oder der Erzähler, dem er folgt, den für ihn gleichgiltigen Sachverhalt, welchen Pl Gl 1, 19 zu besonderem apologetischem Zweck mit peinlicher Genauigkeit bezeugt, nicht genauer gekannt hat, als er ihn angibt. — Was dem Stephanus von den Hellenisten in Jerus., dem Saul selbst von den Hebräern in Damaskus widerfahren war, erlebte Saul nun auch in Jerus. Die in den Gesprächen und Streitreden mit Saul in die Enge getriebenen Hellenisten faßten einen Mordplan gegen ihn, und wiederum wurde er von den Mitchristen des Ortes, die davon Kenntnis erhalten hatten, vereitelt. „Die Brüder", wie es diesmal heißt, was auch hier v. 30 wie vorher *οἱ ἀπόστολοι*, selbstverständlich nur von einer Minderzahl verstanden werden kann, geleiteten ihn, um ihn vor einem Überfall auf der Straße zu schützen [18]), nach Cäsarea am Meere und waren ihm behilflich, von dort, wahrscheinlich auf dem Seewege nach seiner Vaterstadt Tarsus in Cilicien zu reisen. Sie werden mit ihm darin einverstanden gewesen sein, daß für ihn die Stunde noch nicht gekommen sei, das Ev zu predigen. Wenigstens unter den Juden waren seine bisherigen Versuche wenig ermutigend ausgefallen.

4. Petrus als Oberhirte der Gemeinden in Palästina c. 9, 31—43.

Wie sehr Saul vor seiner Bekehrung die Seele der mit der Hinrichtung des Stephanus beginnenden Verfolgung aller Christgläubigen gewesen ist, zeigt die Schilderung des inneren und äußeren Gedeihens der Gemeinden in allen Teilen des hl. Landes (v. 31). Nur Peräa wird nicht genannt, zum ersten Mal aber Galiläa als ein Wohnsitz von Christen. Ob von den Galiläern, welche den Grundstock der Urgemeinde bildeten und teilweise andauernd in Jerus. ansässig blieben, etliche nach dem Tode des Stephanus sofort bis nach Galiläa flüchteten, und ob solche Flüchtlinge dort noch treue Verehrer Jesu aus den Tagen seines dortigen Wirkens vorfanden, die niemals nach Jerus. übergesiedelt

[18]) A hat nach E e lt^2 (lt^1 ist nicht direkt bezeugt) $sy^{1.2}$ (also wahrscheinlich auch sy*) sah *διὰ νυκτός* hinter *εἰς Καισαρείαν*, so gestellt in E. Die Versionen, die es teilweise dahinter stellen (wie die älteren Lateiner s. Forsch IX, 67), sind hierin ohne Bedeutung. Cf AG 23, 12—24.

waren, wissen wir nicht[19]). Wichtiger ist zu beachten, daß Lc die sämtlichen in den drei Landschaften Judäa, Samaria und Galiläa vorhandenen Gemeinden als eine einzige *ἐκκλησία* betrachtet. Schon wegen des *ὅλης* bei *τῆς Ἰουδαίας* kann die inzwischen wieder gesammelte Gemeinde von Jerus. nicht ausgeschlossen sein (cf 10, 37. 39), zumal sie am allerschlimmsten, nämlich bis zur Auflösung unter der Verfolgung zu leiden gehabt hatte. Daß es eine Gemeinde in Damaskus gab und es wahrscheinlich auch in Peräa nicht ganz an kleinen Häuflein von Jüngern fehlte (cf Jo 10, 40—42), hatte Lc keinen Anlaß hier zu berücksichtigen, da er die damals auf die Gebiete westlich vom Jordan beschränkte Wirksamkeit des Pt zu beschreiben sich anschickt. Von dieser trotz der räumlichen Verteilung auf eine Anzahl von Ortschaften als eine einheitliche Körperschaft vorgestellten Kirche Westpalästinas heißt es erstens, daß sie sich eines von außen unangefochtenen Friedens erfreute, indem sie sich aufbaute und in der Furcht des Herrn wandelte; und zweitens, daß sie durch den Zuspruch des hl. Geistes anwuchs[20]). Sowohl die Bekehrung Sauls, als seine Entfernung aus der Nähe des hl. Landes sicherte der Kirche einen Friedenszustand; denn auch als Christ war er vermöge seines temperamentvollen, die Juden in Jerus. wie in Damaskus bis zu Mordplänen reizenden Auftretens einem friedlichen Nebeneinanderleben christlicher Gemeinden und jüdischer Synagogen hinderlich. Die nun angebrochene Friedenszeit machte möglich, daß die Kirche ihre inneren Verhältnisse ordnete und ausgestaltete. Nur dies kann hier unter *οἰκοδομεῖσθαι* verstanden werden und nicht etwa die Förderung des religiösen und sittlichen Lebens der einzelnen Gemeindeglieder[21]), geschweige denn das Hervorrufen einer an-

---

[19]) AG 1, 12—15; 2, 7. Außer den 12 Ap sollen nach 8, 1 alle bis dahin in Jerus. wohnenden Christen von dort geflüchtet sein. Trotzdem wird *πάντες* nicht buchstäblich zu verstehen sein. Z. B. die Mutter Jesu (1, 14) muß nach Jo 19, 27 mit Johannes zusammen, also in Jerus. geblieben sein. Das Gleiche wird von den AG 1, 14 genannten Frauen (cf Lc 23, 49; 24, 10; Jo 19, 25; Mt 27, 56; Mr 16, 1) und Brüdern Jesu gelten. Ferner von Maria der Mutter des Marcus AG 12, 12, die ihr ansehnliches Haus in Jerus. nach wie vor der zeitweiligen Auflösung der Urgemeinde in Besitz gehabt hat. Daß 8, 1 Galiläa ebensowenig wie 1, 8 neben Judäa und Samaria erwähnt wird, spricht dagegen, daß nach dem Tode des Stephanus eine beträchtliche Zahl galiläischer Jünger in ihre Heimat zurückgewandert sei. Aus 9, 31 folgt aber, daß innerhalb der 3 folgenden Jahre auch in Galiläa Gemeinden entstanden sind.

[20]) Diese Satzanordnung, nach welcher die Näherbestimmungen zu den beiden Prädikaten *εἶχεν* und *ἐπληθύνετο* chiastisch gestellt sind, nämlich *οἰκοδομουμένη* — *κυρίου* hinter *εἶχεν* und *καὶ τῇ παρακλ.* vor *ἐπληθύνετο* entspricht der Schreibweise des Lc.

[21]) So 1 Th 5, 11; Rm 14, 19; 15, 2; 1 Kr 8, 1 (10); 10, 23; 14, 3. 5. 12. — Dagegen die Einzelgemeinde oder Gesamtkirche als Bauwerk Mt 16, 18; 1 Pt 2, 5; 1 Kr 3, 9—17; Eph 2, 14—22; 4, 12 (oder v. 1—16); 1 Tm 3, 15. An einzelnen Stellen wie AG 20, 32; Eph 4, 29 schwebt der

dächtigen Stimmung durch eine vorwiegend auf das Gefühl der Hörer einwirkende Vortragsweise, welche man mißbräuchlicher Weise mit den Worten erbauen, erbaulich bezeichnet. Es handelt sich um eine über ein großes Gebiet verteilte Kirche, die sich nahezu deckte mit der Gesamtkirche jener Tage, also mit der Kirche, von welcher Jesus Mt 16, 18 zu Pt geredet hat als von einem Bau, den er in naher Zukunft aufrichten werde. Am nächsten berührt sich mit dem von dieser Kirche ausgesagten *οἰκοδομουμένη*, was 1 Pt 2, 5 cf v. 9 den in einer Anzahl von Provinzen Kleinasiens entstandenen heidenchristlichen Gemeinden zugerufen wird: *οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον.* Sie sollen trotz ihrer Zerstreutheit ein einziges Haus, ein einiges, aus Priestern bestehendes Geschlecht, ein auserwähltes heiliges Gottesvolk bilden. Wie dort aus dieser Bestimmung der Kirche die Forderung eines entsprechenden religiösen und sittlichen Verhaltens der einzelnen Personen hergeleitet wird (v. 1—4, 9—12), so schließt sich auch hier an: *καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου.* Obwohl auch hier wie überall in der AG *ὁ κύριος* Jesus und nicht Gott den Herrn bezeichnet, befremdet doch der anscheinend kühne Ausdruck [22]) für das gesamte Wohlverhalten der Kirchengenossen cf 2 Kr 5, 11; Eph 5, 21; Kl 3, 22. Er ist aber hier als Näherbestimmung zu *εἶχεν εἰρήνην* besonders angemessen. Solange die Kirche von der Welt verfolgt wurde, war sie versucht, sich vor Menschen zu fürchten; jetzt, da sie mit der Außenwelt in Frieden lebte, bestand die Gefahr, sich in weltlicher Sicherheit zu wiegen. Aber von der Kirche während der Jahre zwischen dem Besuche des Hauptverfolgers in Jerus. bis zu der zweiten Verfolgung durch Herodes Agrippa I (c. 12), kann gerühmt werden, daß sie in christlicher Gottesfurcht wandelte, d. h. in ehrerbietigem Gehorsam gegen Christus, der sie in Gnaden durch sein Ev berufen hatte (cf Gl 1, 6 f.), sich von der Welt unbefleckt hielt (Jk 1, 27). Hieneben tritt als ein zweites selbständiges Lob, daß die Kirche in beständigem Wachstum begriffen war. Daß *ἐπληθύνετο* hier wie 6, 1. 7; 7, 17 eine Mehrung der Zahl der Kirchenglieder bedeutet, kann nicht fraglich sein. Dem steht nicht entgegen, daß dies auf den Zuspruch des hl. Geistes als wirkende Ursache des hl. Geistes zurückgeführt wird. Denn der in der Gemeinde waltende Geist treibt alle irgendwie dazu befähigten, auch die nicht eigens dazu berufenen Gemeindeglieder, durch Wort und Wandel neue Glieder anzuwerben (s. oben S. 178 zu 4, 31).

Bei solchem Stand der Gemeinden bedurfte es kaum noch berufsmäßiger Evangelisten (cf Phl 2, 15 f.). Auch Pt, der mit

Begriff zwischen der Beziehung auf das Einzelleben und auf das Gemeindeleben.

[22]) Viel kühner ist der Ausdruck 12, 24, der auch nichts anderes sagt.

kürzerem oder längerem Aufenthalt an den einzelnen Wohnsitzen sie **alle** besuchte (v. 32), kam nicht als Prediger des Ev's zu ihnen, sondern in Ausrichtung des ihm vor allen andern Ap. von dem auferstandenen Jesus übertragenen Berufs, die Herde der jungen und der älteren Schafe nach dem Vorbild seines Herrn zu weiden (Jo 21, 15—17 cf 10, 14—16; 1 Pt 5, 1—4; AG 20, 27f. und oben S. 224f.). An zwei einzelnen Beispielen wird diese seine Tätigkeit v. 32^{b}—43 veranschaulicht. Als eine der Gemeinden, die Pt auf dieser Rundreise besuchte, nennt Lc zuerst „die Heiligen[23]), die Lydda bewohnten". Diese erst in der nachexilischen Zeit erwähnte[24]), damals wenigstens vorwiegend von Juden des Stammes Benjamin bewohnte Stadt gehörte längere Zeit politisch zu Samarien, wurde aber um 145 v. Chr. dem Reich der Makkabäer einverleibt und dadurch mit Jerus., mit dem sie in bezug auf Religion und Kultur von jeher zusammengehörte, auch politisch vereinigt und war nach Josephus und Plinius Kreishauptstadt eines der verschieden gezählten Bezirke, in welche Judäa in christlicher Zeit geteilt war[25]). Es liegt etwa 40 km nordwestlich von Jerus. und etwa 18 km südöstlich von der Hafenstadt Joppe[26]). Die Worte, mit denen Pt dem durch sein Gichtleiden seit 8 Jahren ans Bett gefesselten Aeneas in Lydda seine Heilung ankündigt (v. 34), zeigen, daß die Berufung auf den Namen Jesu in anderen gleichartigen Fällen (3, 6) nicht als Zauberformel gemeint war, sondern den Glauben an die wirksame Gegenwart des mit der gläubigen Bitte des ihn anrufenden Apostels zusammenwirkenden Jesus ausdrückt. Die hinzugefügte Aufforderung „stehe auf, mache dir selbst dein Bett" soll an die Form erinnern, in welcher Jesus zur Zeit seines Erdenwandels die Kranken zum Glauben an seine

---

[23]) *οἱ ἅγιοι* hier und v. 41, häufig bei Pl (Rm 12, 13; 15, 25. 26. 31; 1 Kr 6, 11; 14, 33; 16, 2. 15), besonders in den Eingangs- und Schlußgrüßen der Briefe, ähnlich wie sonst *οἱ μαθηταί* (AG 6, 1. 2. 7; 9, 1. 19. 25, 26. 38; 11, 26 etc) als schlichte Bezeichnung einer Ortsgemeinde, zuweilen jedoch als nachdrücklicher Hinweis auf die Gottgeweihtheit und die unantastbare Würde der Gemeinde AG 9, 13; 26, 10; Rm 16, 2; Eph 5, 3.

[24]) Im AT לֹד Esra 2, 33; Neh 11, 35; 1 Chr 8, 12, von LXX sehr unsicher überliefert, von Lc und Josephus *Λυδδα*, bald aber als neutr. Plural, bald als femin. Singular behandelt, aber auch hier mehrfach schwankend. Als sicher darf wohl gelten *ἐν Λυδδοις* Jos. bell. I, 302; *ἀπὸ Λυδδων* II, 244, weniger sicher *εἰς Λυδδα* (v. l. *αν*) II, 24, *ἐπὶ Λυδδων* (v. l. *ης*) IV, 444. Für den Akkus. AG v. 32 und 35 bevorzugten die meisten Griech. und alte Lat. *Λυδδαν*, dagegen אAB at *Λυδδα*, aber v. 38 fast alle den Genetiv *Λυδδας* oder *Λυδδης*. Heute noch heißt es Ludd.

[25]) Cf Schürer II^{4}, 229f., nach der Zerstörung Jerus. Sitz eines Obergerichtes und Wohnsitz hervorragender jüdischer Lehrer: Elieser Hyrkanossohn, Tarphon und Akiba s. Neubauer, Géogr. du Talmud p. 76—79.

[26]) Hebr. יָפוֹ Jos 19, 46; Jona 1, 3 vgl. die älteren semitischen Urkunden bei Buhl, Geogr. S. 187 A 558; LXX und NT mit geschärfter Aussprache *Ἰόππη*, heute wieder arabisch Jâfâ, sy¹ יָפִי, sy² wieder mit doppeltem פ.

heilende Kraft herauszufordern pflegte (Mt 9, 6; Mr 2, 9; Jo 5, 8. Auch das war eine Erfüllung der Verheißung Jesu Mt 18, 19. Kein Wunder, daß diese Heilungstat nicht nur den Glauben der „Heiligen" in Lydda stärkte, sondern auch die übrigen Bewohner der Stadt und der nordwärts sich anschließenden Ebene Saron[27]) zu demselben Glauben zu bekehren diente.

Der wunderbaren Heilung des Aeneas in Lydda folgt (v. 36—43) die Erweckung der gestorbenen Tabitha in Joppe. Mit diesem aram. Namen wird sie v. 36 zunächst eingeführt und v. 40 von Pt angeredet, der Erzähler dagegen nennt sie unmittelbar vorher v. 39 ἡ Δορκάς und hat diese sonst unverständliche Abwechselung v. 36 dadurch vorbereitet, daß er δορκάς (Gazelle) richtig als Übersetzung des aram. Tabitha angibt[28]). Daß ihr Name ebenso wie der des

[27]) Der Akk. *τὸν Σαρωνα* v. 35 könnte genaue Wiedergabe sein des meistens mit dem Artikel versehenen שָׁרוֹן Cant 2, 1 (LXX *τὸ πεδίον*); Jes 33, 9 (*ὁ Σαρων*); 35, 2 (om. LXX); 1 Chr 5, 16 (ohne Artikel im Genitivverhältnis, LXX cod. *A Σαρων*); 27, 29 (*ἐν τῷ Σαρωον*). Wahrscheinlicher ist doch *Σαρωνα* die determ. aramäische Form cf Eus.-Hieron. im bibl. Onom. ed. Klosterm. p. 161, 3 zu *Σαρων* Jes 33, 9 *καὶ νῦν δὲ καλεῖται Σαρωνας*, ebenso von der AG 9, 35 genannten Ebene. Das für diese Stelle nicht schlecht bezeugte *Ασσαρωνα* oder *Ασαρωνα* (H L P cf auch das namenlose Onomastikon bei Tischendorf, Anecd. sacra et prof. p. 126) ist ein unglücklicher Versuch, außer der aram. Wortendung auch noch den hebr. Artikel wiederzugeben.

[28]) טְבִיתָא oder טַבְיְתָא, weibliche Gazelle, als weiblicher Eigenname auch in der rabbin. Literatur z. B. einer Magd Gamaliel's II cf Vajikra Rabba c. 19, übers. v. Wünsche S. 125, ebenso die maskul. Form טְבִי, טָבוֹ, טַבְיָא Eigenname eines oft erwähnten Sklaven desselben Gamaliel z. B. M. Berachoth II, 7. Auch das entsprechende hebr. צִבְיָה (weibliche Gazelle, zu dem masc. צְבִי) kommt im alten Israel als weiblicher Personenname vor 2 Reg 12, 2. Darnach ist auch Jos. bell. IV, 145 zu verstehen, wo er von „einem gewissen Johannes" sagt: *Δορκάδος οὗτος ἐκαλεῖτο παῖς κατὰ τὴν ἐπιχώριον γλῶσσαν.* Zur Unterscheidung von den vielen anderen Trägern des Namens Johannes führte er den Beinamen בַּר־טְבִיתָא. Dadurch erledigt sich das Mißverständnis oder der Druckfehler in Niese's Index: *Δορκάδος* (lies *Δορκάς*) *nomen Judaeum patris* (lies *matris*) *Johannis.* Der Syrer Lucian, Meretr. dial. 9 wußte es besser. — Mr 5, 41 hat D *Θαβιδα* (sic!), die älteren Lat. alle *Tabitha* mit gleichgiltigen Verschiedenheiten der Schreibung, nur e (der alte cod. Palat. ed. Tischendorf) *Tabea* mit folgendem *acultha* (!) in neuer Zeile statt *cumi.* Ein Engländer, dessen Namen ich lieber verschweige, wollte mich davon überzeugen, daß AG 9, 36. 40 *Ταλιθα* st. *Ταβιθα* zu lesen sei. Aber Dorkas war kein 12jähriges Mädchen, sondern eine „an guten Werken und Almosen reiche", also ältliche Jungfrau oder Frau oder Witwe. Woher aber stammt das *Tabea* in den heute umlaufenden deutschen Bibeln? Sicherlich nicht von Luther selbst; denn in der Septemberbibel von 1522 (Ausg. von Kawerau 1918) steht das richtige *Thabita,* und woher könnte Luther das aller Textüberlieferung der AG widersprechende und sprachlich unsinnige *Tabea* gewonnen haben? Es scheint nichts anderes übrig zu bleiben, als daß unabhängig von einander der wahrscheinlich in Nordafrika heimische Schreiber der lat Ev. Palatinum im 4. oder 5. Jahrhundert und ein deutscher Setzer der Lutherbibel in der

Aeneas überhaupt mitgeteilt ist, während bis dahin von den vielen Geheilten und selbst vom Tode Erweckten, die in beiden Büchern des Lc erwähnt sind, kein einziger mit Namen genannt war [29]), setzt voraus, daß diese beiden Fälle sofort eine größere Verbreitung als andere gefunden und in der Umgebung des Lc in lebendiger Erinnerung fortgelebt haben. Als dritter kommt AG 20, 9 f. noch der Name des Eutychos in Troas hinzu. Daß aber griechische Namen, besonders Beinamen, welche von palästinischen Juden geführt wurden, nicht selten Übersetzungen von semitischen Namen waren, die daneben gleichfalls in Gebrauch waren, lehren uns bekannte Beispiele des NT's (Jo 1, 42; 11, 16; 20, 24 cf auch A 28 a. Ende und unten zu AG 13, 9). Im Übrigen bedarf die überaus lebensvolle Erzählung des Lc keiner Auslegung. Tabitha-Dorkas ist ein Beispiel sowohl des unbegrenzten Vertrauens, das Pt in dem ganzen Kreis der Gemeinden im Umkreis von Lydda und Joppe genoß (v. 38 cf Jo 11, 21), als des im Glauben an Jesus wurzelnden frommen Lebenswandels und der werbenden Kraft des jungen Christentums in diesen Gemeinden (v. 31. 42). Pt blieb vorläufig in Joppe seßhaft und wohnte daselbst im Hause eines Namensgenossen, der dort am Meeresstrande das Gewerbe eines Gerbers betrieb (v. 43). Da diese Wohnungsangabe erst für die folgende Erzählung von einiger Bedeutung ist, dort aber (10, 6. 17 f. 32) zu wiederholtem und sehr umständlichem Ausdruck kommt, so zeugt die Vorwegnahme derselben 9, 43 für die Absicht des Lc, dem Doppelbild Simon Petrus—Simon Magus 8, 18—24 das erfreulichere Gegenbild Simon Petrus—Simon der Gerber gegenüberzustellen. Die jungen Christen haben von Pt gelernt, ihren Lehrern und Leitern, die um Jesu und ihres Berufs willen allen Eigenbesitz verlassen hatten (Mt 19, 27), brüderliche Gastfreundschaft zu beweisen (1 Pt 4, 9 cf AG 10, 23).

4. Petrus und der Hauptmann Cornelius c. 10, 1—11, 18.

Für die Überleitung des Ev's aus der anfänglichen Beschränkung auf Israel zur schrankenlosen Ausbreitung unter den Heidenvölkern ist der hier beginnende Abschnitt des zweiten Hauptteils der AG (8, 4—12, 25) von viel größerer Bedeutung als alle vorangegangenen (cf 15, 7; Gl 2, 7). Die Samariter waren nach Abstammung und

Zeit nach 1522 die unmögliche Wortform geschaffen haben. Auch E. Nestle Ztschr. f. ntl Wiss. 1910 S. 240) weiß nur zu sagen, daß „die Lutheraner sie (die Tabitha) Tabea nennen“.

[29]) Auferweckung namenloser Toter Lc 7, 11 ff. 22, ebenso Krankenheilungen nicht nur in summarischen Zusammenfassungen, sondern auch bei eingehender Einzeldarstellung Lc 7, 2—10; AG 3, 2 ff. Nur ganz beiläufig einmal wird von einer aus anderem Anlaß zu erwähnenden Person bemerkt, daß Jesus sie geheilt habe Lc 8, 2.

Gottesverehrung Halbjuden. Die Bekehrung des äthiopischen Hofbeamten durch einen Nichtapostel war ein Ereignis von lehrhafter Bedeutung für die Ap.; es zeigte, wie eine Weissagung und für die Zukunft gültige Weisung, daß der weit über die Grenzen des hl. Landes hinaus unter den Heiden verbreitete Glaube Israels eine Brücke zur Bekehrung der Heiden werden solle. Aber selbst Philippus fühlte sich nicht gedrungen, sie zu überschreiten. Die ohne Zutun eines anderen Menschen zu stande gekommene Bekehrung und Berufung des nachmaligen Heidenapostels war gewiß eine wichtige Vorbereitung der Heidenmission in großem Maßstab. Aber auch er predigte zunächst nur den Juden in Damaskus und disputirte mit hellenistischen Juden in Jerus. Es stellte sich aber auch in beiden Städten, wie oben S. 325—332 gezeigt wurde, alsbald heraus, daß die Art seines Zeugnisses nicht so wirkte, wie es von dem Friedensboten zu erwarten wäre (cf Rm 10, 15). Er mußte die begonnene Arbeit abbrechen und mehrere Jahre lang in der Stille seiner Vaterstadt eines neuen Rufes zu neuer Arbeit warten. Pt endlich durchzog das ganze westlich vom Jordan liegende Gebiet überhaupt nicht als Prediger des Ev's, sondern als Leiter und Ordner der in diesem Bereich bereits vorhandenen judenchristlichen Gemeinden und stärkte dadurch ihre Befähigung, unter ihren Mitbürgern für ihren Glauben neue Bekenner anzuwerben. Es bedurfte einer neuen Anregung durch göttliche Fügungen und Kundgebungen, um den Pt zu bewegen, in Cäsarea, dem Sitz der römischen Landesregierung, ein nichtjüdisches Haus durch Predigt des Ev's und christliche Taufe der Gemeinde einzuverleiben. Die in beiden Büchern des Lc beispiellose breite Darstellung dieses Ereignisses; die viermalige Erzählung zuerst des Vf's (v. 3—6), ferner der Boten des Corn. (v. 22), sodann des Corn. selbst von seiner Vision (v. 30—32) endlich die des Pt in Jerus. (11, 13); der zweimalige Bericht von der dem Pt zu teil gewordenen göttlichen Kundgebung zuerst des Lc (v. 9—16), dann der beinah ebenso ausführliche des Pt in Jerus. (11, 5—10) und die viermalige Erwähnung der Wohnung des Pt in Joppe (9, 4; 10, 6. 17f. 32), dies alles erklärt sich nicht aus dem Streben des Lc, die Erzählung möglichst ebenso wiederzugeben, wie sie ihm mündlich oder schriftlich überliefert worden war, wie er in c. 27 den Wortlaut seines Reisetagebuches mit einer Fülle von Kleinigkeiten, welche für einen weiteren Leserkreis wenig Bedeutung hatten, beibehalten zu haben scheint; sondern aus der Absicht, die für die Beurteilung der Heidenmission durch die älteren Ap. und die Muttergemeinde grundlegenden Tatsachen in helles Licht zu stellen. Diese Darstellungsweise empfiehlt es, den Text nicht vom Anfang bis zu Ende Zeile für Zeile auszulegen, sondern die zwei- bis viermal berichteten oder doch berührten Tatsachen zusammenfassend zu untersuchen.

Nicht unwichtig wäre eine genaue Feststellung der Zeit des Ereignisses. Dabei ist aber zu beachten, daß in dem ganzen 2. Hauptabschnitt der AG, wie jeder sieht, die geschichtlichen Begebenheiten durchaus nicht nach ihrer fortlaufenden Zeitfolge dargestellt sind. Nicht weniger als 4 mal wird eine in sich geschlossene Reihe von Tatsachen an die Hinrichtung des Stephanus und die damit begonnene erste Verfolgung der Muttergemeinde angeknüpft, nämlich 1) an die einleitende allgemeine Beschreibung dieser (8, 1—3) die Tätigkeit des Philippus in Samarien usw. bis zu dessen Niederlassung in Cäsarea (8, 4—40); 2) wieder auf 8, 3 zurückgreifend: Geschichte Saul's von der Bekehrung bis zur Niederlassung in Tarsus (9, 1—30). Sodann 3) anknüpfend an den damit eintretenden Friedenszustand der palästinischen Gemeinden (9, 31): Erlebnisse und Taten des Petrus in diesem Bereich (9, 32—11, 18). Endlich 4) mit nochmaligem Rückgriff auf die mit dem Tode des Stephanus eingetretene Verfolgung: Geschichte der Entstehung der Gemeinde von Antiochien bis zum Ende eines ersten Jahres gemeinsamen Wirkens des Barnabas und Saul's (11, 19—26). Was weiterhin folgt (11, 27—12, 25), ist, wie sich aus der Natur der Dinge ergibt, den in 11, 19—26 skizzirten Ereignissen zeitlich gefolgt. Aber die Dehnbarkeit mehrerer Zeitangaben (11, 27; 12, 1) und Andeutungen (11, 28), sowie die Undeutlichkeit des Zeitverhältnisses der Episode 12, 1—23 zu den sie einrahmenden Sätzen 11, 30 und 12, 24 f. machen es unmöglich, den Zeitabstand zwischen der Niederlassung des Pl in Antiochien (11, 25) und dem chronologisch feststehenden Tode (nach Ostern 44 n. Chr.) des Königs Agrippa I (12, 19—23) hiernach genau zu berechnen, geschweige denn die Zeit des Aufenthalts des Pt in Cäsarea nach den Angaben der AG allein d. h. ohne Zuhilfenahme der autobiographischen Angaben des Paulus genau zu bestimmen. Bei den immer wieder erneuten Versuchen, durch Vergleichung und Zusammenfassung der beiderlei Angaben eine gesicherte Zeitrechnung der Lebensgeschichte des Pl und damit der Kirche im Zeitalter der Ap. herzustellen, haben die Aussagen des Pl hauptsächlich durch willkürliche Auslegung, die Angaben der AG unter Nichtbeachtung der Anlage ihrer Erzählung zu leiden gehabt. In letzterer Beziehung sollte zweierlei mehr beachtet werden, als gewöhnlich geschieht. Wenn Pt auf dem Apostelkoncil im Winter 50/51 die Zeit seines Besuchs im Hause des Cornelius durch *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων* bezeichnet[30]), so be-

[30]) AG 15, 7 cf 21, 16 *ἀρχαῖος μαθητής*, was nicht gerade im Sinn von 1, 22 (*ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου*) zu verstehen ist, aber doch ebenso deutlich wie 21, 16 auf die AG 6, 1—9, 43 geschilderten Zeiten zurückweist. Cf zu *ἀρχαῖος* auch AG 15, 21; Lc 9, 8. 19; Mt 5, 21 cf Bd I[4], 223 f. A 90.

deutet das einen sehr großen Zeitabstand und läßt eher an die allerersten Jahre der Kirche (a. 30—35) als an die Zeit um das J. 40 denken[31]). Zweitens sollte die enge Verknüpfung der Erzählungen in AG 9, 32—11, 18 sowohl unter sich, als mit den vorangehenden, gleichfalls unter sich durch *μὲν οὖν* unlöslich verbundenen Sätzen (9, 30 u. 31) nicht übersehen werden. Was von 9, 32 an folgt, ist nicht eine Reihe des zeitlichen Zusammenhangs ermangelnder Einzelereignisse. Gleich im ersten Satz sagen die Worte *διερχόμενον διὰ πάντων*, daß alles bis 11, 18 Folgende Erlebnisse des Pt auf einer einzigen, ihn von Jerus. bis Cäsarea führenden Besuchsreise mit den beiden Zwischenstationen Lydda und Joppe sind. Damit ist aber auch die Möglichkeit gegeben, diese Besuchsreise des Pt mit Hilfe der chronologischen Angaben in Gl 1, 15—2, 10 zeitlich ziemlich genau zu bestimmen. Nehmen wir an, daß die 14 Jahre Gl 2, 1 voll zu rechnen sind, so kommen wir zurückrechnend vom Winter 50/51 als Datum des Apostelkonvents, das ich für gesichert halte, auf den Winter 36/37 als Zeit des Besuchs des Pl in Jerus. und der 15 Tage später angetretenen Reise nach Tarsus, womit die Friedenszeit der Gemeinden in den jüdischen Gebieten westlich vom Jordan begonnen hat, welche Pt bald darauf zum Besuch mehrerer dieser Gemeinden benutzte. Fehlten an den 14 Jahren einige Monate, kann Pl auch schon im Herbst 36 nach Jerus. gekommen sein. Sind dagegen noch einige Monate zu den 14 Jahren zuzuzählen, was ebenso möglich ist, so fällt dieses Ereignis in das Frühjahr 37 und der Aufenthalt des Pt in Cäsarea in den Sommer desselben Jahres. Wie um diese Zeit die politischen und militärischen Verhältnisse in Palästina, insbesondere in Cäsarea lagen, wissen wir vergleichsweise genau, und dies ist von Wichtigkeit für das Verständnis der persönlichen Verhältnisse des Cornelius. Andrerseits dient die Erzählung c. 10, 1—11, 19 als Prüfstein für das bis dahin aus anderen Stellen der AG und aus Gl 1, 15—2, 10 gewonnene chronologische Ergebnis.

Herodes Agrippa I, über dessen letzte Lebenstage wir durch AG 12 einiges erfahren, wurde unmittelbar nach dem Tode des Tiberius († 16. März 37) der ihn bis dahin als Gefangenen in Rom festgehalten hatte, von dessen Nachfolger Caligula zum König ernannt und mit der ehedem von seinem Oheim Philippus

[31]) So Schürer I⁴, 462, ein um so auffälligerer Ansatz, da nach Schürer selbst in den Jahren 38—41 in der näheren und ferneren Umgebung von Cäsarea die wichtigsten Veränderungen stattgefunden haben. In bezug auf neuere Arbeiten über die Chronologie der AG, soweit sie nicht schon zu 11, 26 bis 13, 1; 18, 2. 12 etc. berücksichtigt worden sind, und die Begründung der in diesem Kommentar gegen die chronologischen Ansätze in Einl. II³ (1907) 639—652 in Prot. RE. XV (1904) S. 62—68 jetzt durchgeführten Hinaufrückung des Apostelkoncils und der Ereignisse bis AG 19, 1 um 1 Jahr, verweise ich auf Exc. V am Schluß des 2. Halbbandes.

(† 34) verwalteten Tetrarchie (Lc 3, 1) belehnt[32]), kam aber erst im 2. Jahre des Caligula und zwar, durch allerlei Umstände veranlaßt, die wir nicht durch Josephus, sondern durch Philo erfahren, erst im Spätsommer des J. 38 nach Palästina (ant. XVIII, 238). Man staunte dort wohl über den plötzlichen Umschwung im Leben dieses Glücksritters, wie er auch auf der Hinreise über Alexandrien vom dortigen Pöbel als ein syrischer König von des Kaisers Gnaden verspottet wurde. Aber der Regierungsantritt dieses Mannes im August oder September 38 kann auf das von Petrus einige Monate früher besuchte Gebiet von Jerus. bis Cäsarea schon darum keinen wesentlichen Einfluß geübt haben, weil dieses Gebiet durch Galiläa, Peräa und die Dekapolis, wo Herodes Antipas bis zu seiner Absetzung und Verbannung (Ende 39 oder Anfang 40) regierte, von der ehemaligen Tetrarchie des Philippus getrennt war, die nun in den Besitz des Agrippa überging. Daß dieser vor dem Herbst 38 nichts in Cäsarea zu sagen hatte, ergibt sich aus der Sendung eines neuen Prokurators von Judäa Marullus, die ungefähr gleichzeitig mit der Verleihung des Königstitels an Agrippa und jedenfalls vor dem wirklichen Regierungsantritt desselben, wahrscheinlich schon im April 37 erfolgt ist[33]). Von einer Abberufung des Marullus schon nach wenigen Monaten verlautet nichts. Der nächste Inhaber dieses Amtes Cuspius Fadus ist einige Zeit nach dem Tode des Agrippa I († bald nach dem Passa 44) eingesetzt worden[34]). Dazwischen liegt die Herrschaft dieses Königs über ganz Palästina, die er bald nach dem Regierungsantritt des Kaisers Claudius (24. Januar 41) von diesem verliehen bekam und wohl noch im Frühjahr 41 antrat. Man muß daher annehmen, daß Marullus vom Frühjahr 37 bis Frühjahr 41 in Cäsarea als Prokurator residirte und von da aus wie Pilatus und alle seine anderen Vorgänger seit der Verbannung des Ethnarchen Archelaus im J. 6 n. Chr. das ganze für uns in Betracht kommende Gebiet verwaltete, nämlich Judäa (wozu auch das judaisirte Idumäa gerechnet wurde), Samaria und den Küstenstrich von Joppe bis Cäsarea.

Da Lc in der Begleitung des Pl auf dessen letzter Reise nach Jerus. im J. 58 7 Tage im Hause des Phil. zu Cäsarea zugebracht hat (21, 8—14) und auch im September 60 nach der Entscheidung des Festus, daß der Berufung des Pl auf das kaiserliche Gericht

[32]) So nach Philo c. Flacc. 5; Jos. bell. II, 181; daneben nennt Jos. ant. XVIII, 237 auch noch die Tetrarchie des Lysanias, wogegen er bell. II, 215 die Verleihung der Tetrarchien an Agrippa dem Claudius zuschreibt, was Schürer I, 553 A 19 nicht in eine bloße „Bestätigung" der bereits durch Caligula im J. 37 erfolgten Belehnung hätte umdeuten sollen.

[33]) Jos. ant. XVIII, 237 heißt es von Caligula: *ἱππάρχην* (Hudson conj. *ἔπαρχον*, Niese *ἵππαρχον*) *δὲ ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας ἐκπέμπει Μάρυλλον*. Die Zeit ergibt sich aus der Anordnung der Erzählung mit Sicherheit.

[34]) Jos. bell. II, 223—245; ant. XV, 406; XIX, 363; XX, 1 ff. Das Datum des Schreibens XX, 14 ist 28. Juli 45. S. übrigens oben S. 216.

Folge geleistet werden solle, sofort zur Stelle und gerüstet war den gefangenen Ap. auf der gefährlichen Fahrt nach Rom zu begleiten, was einen vorangehenden längeren Aufenthalt in Cäsarea voraussetzt, so war er in bezug auf die in c. 10 berichteten Ereignisse nicht auf ein unbestimmtes Hörensagen angewiesen, sondern hat aus bester Quelle schöpfen können. Und wie sollte er diese günstige Gelegenheit ungenützt gelassen haben, der es sich zur Pflicht gemacht hatte, allem was er später in seinem Werke dargestellt hat, sorgfältig nachzuforschen und sich zu diesem Zweck an die anfänglichen „Diener des Worts" zu halten (Lc 1, 2—4). Einer dieser *ὑπηρέται τοῦ λόγου* war Phil. und in bezug auf die Anfänge der Gemeinde von Cäsarea gehörte er zu den Autopten. Für Lc aber handelte es sich in diesem Fall um Tatsachen von grundlegender Bedeutung für die noch immer von manchen jüdischen Christen angefochtene Berufsarbeit des Heidenapostels (21, 22 ff.). Cornelius, der in c. 21 ebensowenig erwähnt wird, wie Phil. in c. 10, mag inzwischen gestorben oder mit seiner ganzen Familie fortgezogen sein. Aber die Namen und die Bekehrungsgeschichte der ersten Bausteine der Christengemeinden, über deren Entstehung wir überhaupt Nachrichten besitzen, haben in der Überlieferung dieser Gemeinden fortgelebt[35]). Die auffällige Ausführlichkeit und die volkstümliche Breite der Erzählung in 10, 1—11, 18 bestätigt ihre Herkunft aus dieser Quelle. Als eine dem Theophilus oder den Lesern insgemein noch unbekannte Persönlichkeit wird Cornelius 10, 1 eingeführt (cf 9, 33. 36; 16, 1. 4). Die erste zum Namen hinzutretende Angabe *ἑκατοντάρχης ἐκ σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς* bezeichnet ihn noch weniger wie der ähnliche Ausdruck 27, 1 (ohne *ἐκ*) als Befehlshaber der genannten Truppe, sondern als einen der Centurionen, deren jede Kohorte mehrere hatte. So auch diese, welche im Unterschiede von anderen gleichfalls in Cäsarea in Garnison liegenden Kohorten[36]) den officiellen Namen

[35]) AG 16, 1—3; 2 Tm 1, 5; 3, 14 f. AG 16, 14 f. — AG 17, 5—9. 34. — 18, 8. 17; 1 Kr 1, 1. 14—16; 16, 15—18 cf auch Kol 4, 15—17; Phlm 1 f. 23.

[36]) Zu dem Heer, das Vespasian und Titus a. 67 gegen die aufständischen Juden zusammenstellten, gehörten nach Jos. bell. III, 65—67, der hier einmal eine Auktorität ersten Ranges ist, außer 3 römischen Legionen (*τάγματα*) und 5 Reiterschwadronen (*ἶλαι*) aus Syrien, noch 23 Kohorten (*σπεῖραι*) Auxiliartruppen, darunter 5 aus Cäsarea nebst einer Schwadron (*ἴλη*) Reiter. Von den 23 Koh hatten 10 einen Bestand von 1000 Fußsoldaten, die 13 übrigen von 600 Fußsoldaten nebst 120 Reitern (*cohortes equitatae*). Zu welcher dieser beiden Klassen die in Cäsarea stationirten 5 Koh. gehörten, oder ob unter diesen beide Klassen vertreten waren, und ob die einzige „italische Koh." in Caesarea, zu der Cornelius gehörte, eine *cohors equitata* zu 720 M. oder eine *cohors peditata* zu 1000 M war, sagt Josephus nicht und wissen wir nicht. Die Koh. (*σπεῖρα* AG 21, 31 = *στράτευμα* 23, 10) unter dem Oberbefehl des *χιλίαρχος* (*tribunus militum*) Claudius Lysias (23, 26), der mehrere Centurionen unter sich hatte (21, 32; 23, 17. 23),

„die Italische“ führte. Der determinirte Ausdruck[37]) sagt, daß es in Cäsarea damals nur eine Kohorte dieses Namens gab. Man zählte der so benannten, in den verschiedensten Teilen des Reiches zerstreuten Kohorten bis zu 32. Ihr vollständiger, aber oft abgekürzter Name lautete *Cohors Italica* (I. II etc.) *civium Romanorum voluntariorum*. Dieser Titel besagt, daß sie aus in Italien geborenen römischen Bürgern zusammengestellt waren, die sich freiwillig zum Eintritt hatten anwerben lassen, wenn auch einzelne *peregrini* darunter waren, die oft erst nach langer Dienstzeit bis zu 25 und noch mehr Jahren mit dem Bürgerrecht beschenkt wurden. Eine längere in Cäsarea verlebte Dienstzeit muß Cornelius hinter sich gehabt haben. Er steht einem ansehnlichen Hauswesen vor. Außer den zu seiner Verfügung stehenden Soldaten seiner Abteilung hat er mehrere Haussklaven[38]). Der Kreis seiner gleichfalls in Cäs. ansässigen Verwandten und vertrauten Freunde, vielleicht teilweise Familienglieder anderer in Italien geborener Offiziere oder Soldaten, scheint groß gewesen zu sein[39]). Vor allem aber spricht die innige Verbindung, in welcher dieser römische Soldat mit dem Judentum steht, für einen langjährigen Aufenthalt in Palästina. Er ist dort ein Fremdstämmiger (10, 28), gehört zu den Heiden (11, 1), den Unbeschnittenen (11, 3), durch deren Haus- und Tischgemeinschaft der Jude sich verunreinigt (10, 28; 11, 3). Er ist also durch eine dem gesetzesstrengen Juden noch immer für jeden innigeren

---

bestand aus leichtbewaffnetem Fußvolk und diesem beigegebenen Reitern 23, 23, 31 f.).

[37]) Arrian, Acies contra Alanos (Scripta min. ed. Hercher p. 80) nennt als Anführer einer größeren, aus schwerbewaffneten und leichtbewaffneten Fußsoldaten und Reitern bestehenden Heeresabteilung verschiedener Herkunft (darunter *οἵ τε Ἴταλοι καὶ Κυρηναίων οἱ παρόντες*) einen gewissen Pulcher, der nach p. 82 zugleich Befehlshaber *τῆς σπείρας τῆς Ἰταλικῆς* ist. Mit den so benannten Abteilungen hat die artikellos eingeführte *σπεῖρα Σεβαστή* (Augusta) AG 27, 1 nichts zu schaffen. In bezug auf letztere cf vorläufig Marquardt, Röm. Staatsverwaltung II² (2. Aufl. von Dessau u. Domaszewski) S. 467 ff.; Cichorius in Pauly-Wissowa IV, 304 f. Die befremdliche Hartnäckigkeit, mit der Schürer I⁴, 462 f. in der Erwähnung derselben einen Anachronismus finden wollte, kann hier nicht bestritten werden.

[38]) 10, 2 *σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ*, v. 7 wo der Soldat, den er nach Joppe schickt, ebenso nur einer von mehreren ist (*τῶν προσκαρτερούντων αὐτῷ*) wie die 2 Hausdiener, die er mit ihm schickt. Außerdem s. unten S. 350 zu v. 22 und nachher zu v. 25 nach *Δ* cf Lc 7, 8.

[39]) 10, 24. 27. 44. Obwohl *οἱ ἀναγκαῖοι* ebenso wie das darnach zu gleicher Bedeutung gekommene *necessarii* und auch *οἱ προσήκοντες* ebensowohl Verwandtschaft als freundschaftliche Verbundenheit u. dgl. bezeichnen kann (z. B. Polyb. XVI, 32, 2 nach dem Zusammenhang mit 31, 2; 32, 4 die eigenen Ehefrauen und Kinder), sind doch hier v. 24 schon durch den Artikel vor *ἀναγκαίους* deutlich neben die Familenglieder als eine zweite Gruppe „die nächsten Freunde“ gestellt. Dies können also nicht wieder „die lieben Angehörigen“ sein. Aus der Überfülle von Belegen für die vorherrschende Bedeutung von *φίλοι ἀναγκαῖοι* oder *ἀναγκαῖοι φίλοι* bei Wettstein sind besonders beachtenswert die Stellen aus Josephus.

Lebensverkehr unübersteigliche Zwischenwand getrennt[40]). Andrerseits aber gehörte er zu der großen Zahl geborener Heiden, welche damals, in einzelnen Fällen in recht verschiedenem Grade, jüdischen Glauben und jüdische Sitte angenommen hatten. Die Bezeichnung durch *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν* (v. 2) ist nicht wie *οἱ σεβόμενοι*, zuweilen auch *φοβούμενοι, τὸν θεόν* eine dem Lc geläufige Bezeichnung der Proselyten zweiten Grades (s. oben S. 81 A 4), sondern sagt, besonders vermöge der Voranstellung von *εὐσεβής*, daß Corn. es ernst nahm mit den Formen jüdischer Frömmigkeit, die er angenommen hatte, cf *εὐλαβής* AG 2, 5; 8, 2 oben S. 81 A 5; S. 267. Aufs engste damit verbunden ist das Lob seiner großen Mildtätigkeit gegen die jüdischen Mitbewohner von Caes., was genau der Beschreibung des Gott wohlgefälligen Standes, den auch ein Nichtjude erreichen kann (v. 35), entspricht und auch durch das Zeugnis der Boten des Corn. v. 22 vollauf bestätigt wird. Als ein Drittes wird v. 3 angefügt, daß Corn. ein beständiges Gebetsleben führte. Aber die Form auch seiner täglichen Gebetsübung ist jüdisch. Denn die 9. Stunde des Tages (v. 3. 30 : 3 Uhr Nachmittags) war die Stunde des sogen. Abendopfers im Tempel, welche aber auch eine der 3 Gebetszeiten des frommen Juden und des jüdischen Hauses außerhalb Jerus.'s war AG 3, 1 cf oben S. 146 A 49. Dies hat auch Lc oder der Erzähler, welchem er die Geschichte von Corn. verdankt, im Auge gehabt; denn durch *διαπαντός* gibt LXX etwa 60 mal תָּמִיד wieder, und das war der regelmäßige Name des zweimaligen Opferkultus, welchem der das Gebet symbolisirende Dienst am Räucheraltar morgens voranging und abends nachfolgte[41]). Ist die Offenbarung, die ihm in jener Stunde zu teil wurde, nur als Erhörung seines Gebetes zu denken (cf Lc 1, 13), was auch v. 4 und noch deutlicher v. 31 ausgesprochen und noch dahin ergänzt wird, daß sie ein Lohn seiner den Juden erwiesenen Wohltätigkeit (cf v. 2. 22) genannt wird, so muß seiner Frömmigkeit ein Zug der Sehnsucht nach Vollendung der Offenbarungen Gottes in und an Israel eigen gewesen sein, wie sie in Lc 1—2 zu so mannigfaltigem Ausdruck gelangt, cf auch AG 26, 7. Unvorbereitet auf das Ev war Corn. auch insofern nicht, als ihm die Geschichte Jesu, des Volkspredigers und Wundertäters, ihrem äußeren Verlauf nach nicht unbekannt

[40]) *τῷ λαῷ* v. 2 wie auch v. 42 in Anrede an Cornelius ohne *τοῦ θεοῦ* oder *Ἰσραήλ* als Bezeichnung des auserwählten Volkes (AG 13, 31; 26, 17. 23 cf oben S. 176 A 5 zu 4, 27) steht in einem hörbaren Gegensatz zu *ἐκ σπείρης τ. κ. Ἰταλικῆς*. Die große dem jüdischen Volk erwiesene Wohltätigkeit wiegt um so schwerer, weil es ein Fremdling ist, der sie erweist cf **Lc 7, 3f.**

[41]) Ex 30, 8; Num 28, 23; Ez 46, 15f., als Übersetzung von תמיד auch in den Citaten AG 2, 25; Rom 11, 10, in bezug auf den Tempelkultus Hb 9, 6 = *καθ' ἡμέραν* Hb 10, 11, vom Gebet der Christen Hb 13, 15.

geblieben war (v. 39 ff.). Was die Vision selbst anlangt, ist zu beachten, daß Corn. in seiner Erzählung die Gestalt, die er zu sehen und zu hören bekommen hatte, einen „Mann in glänzendem Gewand" nennt, wohingegen seine Boten zu Pt v. 22 von einem „heiligen Engel" und Lc seinerseits v. 3 von einem „Engel Gottes" reden, cf auch 11, 13. Jenes beschreibt den unmittelbar empfangenen Eindruck (cf Mc 16, 5; Jo 20, 15; 21, 4; AG 16, 9), dieses die Deutung, welche sich dem Corn. sofort aus dem Inhalt der Rede des fremden Ankömmlings ergab, die ihn mit der Zuversicht erfüllte, daß Gott zu ihm rede, der Fremdling also ein Bote Gottes sei. Auch hieran sieht man, wie tief Corn. in jüdische Denkweise eingewöhnt war. Die dadurch ihm an die Hand gegebene Deutung aber der visionären Erscheinung wurde wenige Tage später durch den Erfolg seiner Sendung an Pt bestätigt. — Ob der eigenen Erzählung des Corn. v. 30 f. noch weitere Ergänzungen zur Erzählung des Lc v. 3 ff. zu entnehmen sind, erscheint angesichts der verworrenen Textüberlieferung von v. 30 zweifelhaft [42]). Der für *A* als sicher anzusehende und wahrscheinlich nicht von Lc in *B*, sondern erst von Diaskeuasten des 3. Jahrhunderts übel zugerichtete Text (s. A 42 a. E.) besteht aus zwei selbständigen Aussagen. Die erste sagt, daß Corn. vom 3. (oder

---

[42]) Cf meine ausführliche Erörterung Forsch IX 344 f. Der Text der sogen. „besten Hss", wie er von jeher gedruckt zu werden pflegte, kann nicht anders übersetzt werden als: „Vom 4. Tage an bis zur gegenwärtigen Stunde betete ich die 9. Stunde (hindurch) in meinem Hause". Dem *ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας* den Sinn aufzuzwingen „vor 4 Tagen" ist an sich grammatisch unmöglich und durch das zu *ἀπό* gegensätzliche *μέχρι* ausgeschlossen cf 19, 9; 28, 23; Mt 27, 45; Mr 15, 33; und zu einem sachlich erträglichen Gedanken kommt man auch nicht, wenn man *τὴν ἐνάτην* im Sinne von *περὶ ὥραν ἐνάτην* verstehen dürfte (cf 10, 9; Mt 27, 46). Denn die Sitte, um die 9. Stunde zu beten, hat Corn., wie v. 3 zeigt (s. A 41), von jeher und nicht erst seit 4 Tagen gehabt. Es ist also auch nicht daran zu denken, daß Lc diesen Unsinn in *A* oder *B* geschrieben habe. Einen vernünftigen, den tatsächlichen Verhältnissen entsprechenden und sprachlich zwar nicht geschickt, aber doch nicht grammatisch inkorrekt abgefaßten Text bietet der mit 10, 14 wiedereintretende Dd, welcher in seinen wesentlichen Elementen (d. h. in bezug auf ein *νηστεύων* neben *προσευχόμενος* und eine diese beiden Begriffe verbindende Copula) bestätigt wird durch EHP 137 lt² sy^1·2 sah. Der Text von D (mit senkrechten Strichen zur Bezeichnung der Sinnzeilen der Hs und mit den wichtigeren Varianten in Klammern) lautet so: *ἀπὸ τῆς τρίτης* (Dd, *τετάρτης* rell) *ἡμέρας* (+ *καὶ* 137) | *μέχρι τῆς ἄρτι* (D, *ταύτης τῆς* rell.) *ὥρας* (D, auch sy^1·2 nicht anders, *diem* d g) *ἤμην* (praes. sy^1·2) *νηστεύων* | *τὴν ἐνάτην τε* (D, *καὶ τὴν ἐνάτην* die meisten, teilweise + *ὥραν*) *προσευχόμενος ἐν τῷ οἴκῳ μου* | *καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἔστη κτλ.* Die Variante *τετάρτης* ist wohl die einzige, wahrscheinlich von Lc selbst herrührende, also in *B* ursprüngliche Berichtigung. Es handelt sich um den Unterschied der römischen *nudius quartus* und der griechischen Art, solche rückblickende Zeitangaben zu bemessen cf Bd IV^5·6, 498 A 1 zu Jo 12, 1, auch S. 147 f. A 68 und zur Stundenzählung S. 131 A 37; S. 731.

nach anderer Zählungsweise vom 4.) vorangegangenen Tage an bis zu dem Augenblick, in welchem er den bei ihm einkehrenden Pt begrüßt, gefastet habe, oder, wie man statt dessen auch sagen kann, faste, da er an dem Tage, an dem er dies sagt, mit dem Essen auf die erwarteten Gäste gewartet haben wird. Sind die Boten des Corn. noch an dem Tage, da er die Vision hatte, bald nach der 9. Stunde von Cäsarea aufgebrochen, so konnten sie sehr wohl am Abend des 2. Tages nach Zurücklegung des etwa 50 km betragenden Weges in Joppe eintreffen und ebenso, wenn sie am Morgen des 3. Tages (v. 23) mit Pt den Rückmarsch nach Cäsarea antraten, am 4. Tage nachmittags dort ankommen. Unter dem Fasten, welches Corn. an vier auf einander folgenden Tagen beobachtet hat, ist nicht die 24stündige Enthaltung[43]) von jedem Essen und Trinken zu verstehen, was eine überaus harte, nicht jedermann mögliche und durch nichts zu begründende Kasteiung gewesen wäre, sondern jenes bei den Juden gebräuchliche und ähnlich auch in früher Zeit bei den Christen üblich gewordene Halbfasten von Tagesanbruch bis zur nachmittägigen Hauptmahlzeit (*δεῖπνον*, *cena*) um 4 Uhr, welches in Enthaltung vom Morgenimbiß und vom *ἄριστον* (*prandium*) bestand[44]). An das Fasten als die so oft genannte Begleiterscheinung ernstlichen Gebetes und als Vorbereitung auf den Empfang göttlicher Kundgebungen[45]) schließt sich, durch *τέ* angeknüpft, als eine Ergänzung das Beten an. Der Leser scheint nicht anders verstehen zu können, als daß die doppelte Zeitbestimmung der vorigen Aussage auch für das Gebet gelten solle, und das um so mehr, als das Beten zur Zeit der üblichen Gebetsstunde in jenen für Corn. so bedeutungsvollen 3 (4) Tagen sicherlich noch pünktlicher als sonst beobachtet worden ist. Auch daß diesmal *τὴν ἐνάτην* ohne

---

[43]) Joma VII, 1; Taanith II, 6—8, cf überhaupt Dalman Prot. REnc. VII, 16f. unter nr. 10. 11.

[44]) Herm. sim. V, 1, 1 (*statio*, beginnt in frühster Morgenstunde: *τί ὀρθρινὸς ὧδε ἐλήλυθας*, und besteht in Beschränkung auf Wasser und Brot während des ganzen Tages sim V, 3, 7); Tert. de orat. 19; de jejun. 2, 10. 14; Victor. de fabr. mundi 3 ed. Haußleiter p. 4, 4. Solche Privatfasten und zugleich Halbfasten sind auch gemeint Lc 18, 12 (Bd III[3. 4], 611 A 72); Didache 8, 1.

[45]) Beten und Fasten Lc 2, 37; Mr 9, 29; Mt 6, 5—18 (gesondert, aber doch als zusammengehörig); Ps 35, 13; Jer 14, 12; oft in dem atl Apokryphen. — Als Vorbereitung auf den Empfang von Offenbarungen und Inspirationen Dan 9, 3. 21; AG 13, 2. 3; (14, 23); Herm. vis. II. 2, 1; III 1, 2. Von Corn. jedoch war dieses bestimmte Ziel nicht angestrebt; noch weniger von Pt, dessen Ekstase und Vision v. 9ff. durch die Empfindung des Hungers vorbereitet war. Die zu *προσευχόμενος* gehörige Ortsbestimmung *ἐν τῷ οἴκῳ μου* entspricht chiastisch der voraufgeschickten Zeitbestimmung zu *νηστεύων*. Das Fasten ging an jedem der 4 Tage bis gegen Abend ununterbrochen fort, auch während der Dienststunden, welche den Centurio außerhalb des Hauses festhielten und nicht zu Gebet und stiller Betrachtung kommen ließen. Erst als er in sein Haus zurückgekehrt war, konnte er eine ganze Stunde dem Gebet widmen.

περί steht, also auch im Unterschied von v. 3 hier gesagt ist, daß er die ganze Stunde von 3—4 Uhr betend zugebracht habe (s. A 42), brauchte daran nicht zu hindern; denn auch nach Empfang der Engelsbotschaft bis zur Ankunft des Pt mußte Corn. in gespannter Erwartung verharren. Erst in dem Augenblick der Begrüßung mit Pt war sein Gemüt der Versuchung enthoben, sein Erlebnis für einen trügerischen Traum zu halten. Das gespannte Warten aber auf diesen Augenblick fand seinen natürlichen Ausdruck in fortgesetztem Fasten und besonders anhaltendem täglichem Gebet [46]). Trotz alledem zeigt der hieran angeschlossene Satz (v. 30[b]) *καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἔστη ἐνώπιόν μου*, daß Corn. bei dieser Aussage über das Beten nicht die 4 Tage seines Fastens, sondern nur den ersten dieser Tage im Auge hat, an dem ihm die Engelerscheinung zu teil wurde. Diese Ungeschicklichkeit des Ausdrucks ist offenbar der Grund für die mannigfaltigen, aber durchweg noch ungeschickteren Versuche, den Text zu verbessern.

Sofort nach Verschwinden der Engelserscheinung teilt Corn. (v. 8) zweien seiner Haussklaven sein Erlebnis mit und entsendet sie nach Joppe, und zwar in Begleitung eines zu seiner Abteilung gehörigen Soldaten, sei es zur Sicherheit der vielleicht bis in die dunkeln Abendstunden fortzusetzenden Wanderung, sei es zur Beglaubigung der beiden Hausdiener als Abgesandter eines römischen Offiziers. Noch ehe sie am Ziel anlangen, um die Mittagsstunde des darauffolgenden Tages, erlebt auch Pt eine Vision, die ihn auf ihr Kommen vorbereitet (v. 9—16). Um die Mittagsstunde begibt er sich, um ungestört durch das Getriebe im Innern des Hauses, das ihn seit einiger Zeit beherbergt, zu beten, auf das flache Dach des Hauses (v. 9 cf Jo 4, 6—8), wird aber nach einiger Zeit durch Hunger [47]) und ein lebhaftes Verlangen, etwas zu genießen, darin gestört. Mag er erst daraufhin die Bitte um einen Imbiß in die

---

[46]) Cf *ἐκτενῶς, ἐκτενέστερον* AG 12, 5; Lc 22, 44; *ἐκτένεια* AG 26, 7. Auch 1 Pt 4, 8[a] ist *ἐκτενής* sowohl wegen der Unterordnung unter v. 7, als wegen der Begründung durch v. 8[b] von anhaltendem Gebet, insbesondere von brüderlicher Fürbitte zu verstehen.

[47]) *πρόσπεινος* bisher sonst nicht nachgewiesen, jedenfalls eine Verstärkung für *πεινῶν* (selten die Adj. *πειναλέος, πεινητικός*) wie *πρόσδεκτος* neben *δεκτός*. — In v. 10[b] ist das weit verbreitete *ἐκείνων* hinter *παρασκευαζόντων δέ* unhaltbar, weil es nur auf die noch nicht einmal in Joppe eingetroffenen Abgesandten des Corn. bezogen werden könnte, die nach starker Bezeugung auch v. 9 durch *ἐκείνων* bezeichnet sind. Aber auch *αὐτῶν* in v. 10 (ℵ A B C E [D ist defekt] d *ipsis*) ist schwerlich echt, weil dann die Entstehung des sinnlosen *ἐκείνων* unverständlich sein würde; beides sind vielmehr, wie Blaß erkannte, willkürliche Ergänzungen des vermeintlich unentbehrlichen Subjekts zu *παρασκευαζόντων*. Aber gerade Lc bedient sich öfters dieser auch von den Klassikern nicht verschmähten Abkürzung. Lc 8, 20 (*λεγόντων* gut bezeugt hinter *αὐτῷ*); 12, 36 (wo ungenügend bezeugte v. l. + *αὐτοῦ*); AG 21, 10 (ebenso + *ἡμῶν*, ℵ* sogar ein völlig sinnloses *αὐτῶν*). Cf Kühner-Gerth § 486 Anm. 2.

Wohn- und Wirtschaftsräume hinunter gerufen oder schon vorher einen solchen bestellt haben, jedenfalls verfällt er, während sie (d. h. die Leute im Hause) noch mit Zubereitung des Frühstücks für ihn beschäftigt sind, in einen ekstatischen Zustand (v. 10), in welchem er die Vision erlebt, die v. 11—16 und mit geringen Abweichungen des Ausdrucks noch einmal 11, 5—10 beschrieben wird. Pt sieht ein großes Leinentuch aus der Höhe des Himmels herabkommen, das an seinen 4 Ecken wie ein chirurgischer Verband in schmale Leinwandstreifen ausläuft, an denen es von unsichtbaren Händen zur Erde herabgelassen wird, bis es offen vor ihm liegt, so daß er hineinsehen kann. Als Inhalt erkennt er bei schärferem Zusehen die vierfüßigen und die kriechenden Tiere der Erde und die Vögel des Himmels, selbstverständlich je einige Exemplare der genannten Gattungen [48]). In demselben Augenblick hört er eine Stimme von oben, die ihm, der vom Gebet her noch immer kniet, gebietet, sich zu erheben und sich selbst aus all' diesem Getier eine Mahlzeit zu bereiten. Nun mußte er auch erkennen, daß es sich um die Tiere handelt, deren Genuß das Gesetz (Lev 11, 1—47; Deut 14, 7—19) dem Israeliten verbietet. Darum empört sich sein innerstes Gefühl gegen die Zumutung, seinen Hunger auf die ihm gebotene Weise zu befriedigen. Obwohl er nicht zweifelt, daß er Gottes Stimme höre [49]), traut er der Stimme seines an das Gesetz gebundenen Gewissens mehr, als einer Stimme von oben, die an sein sinnliches Bedürfen anknüpfte, um ihn zur Übertretung des

[48]) 10, 11 scheint *καθιέμενον* zu *σκεῦος*, 11, 5 *καθιεμένην* zu *ὀθόνην* gehörig am besten bezeugt zu sein. Die beiden Texte sind aber auch mit einander vermischt worden z. B. in at 10, 16 *ἅπαντα* aus 11, 10 statt eines nochmaligen *τὸ σκεῦος*. — In 11, 6 werden neben den *τετράποδα* noch die *θηρία* besonders hervorgehoben und deutlicher die allmählich fortschreitende Wahrnehmung beschrieben. *Ὀθόνη* (Leinwand) nennen die medicinischen Schriftsteller (Hobart p. 218f., Hippokrates regelmäßig *ὀθόνιον*) den aus Leinwand hergestellten Verband, und die schmaleren Enden, womit er über der Wunde befestigt wird, *ἀρχαί* statt *πέρατα*, was Galenus (Comm. Offic. II, 8 Kühn XVIII, B, 748) als den allgemeineren Ausdruck (*τὸ γενικώτερον ὄνομα*) für dieselbe Sache bezeichnet. — *σκεῦος* hier natürlich nicht mit „Gefäß“ zu übersetzen; schon das hinzutretende *τί* 10, 11; 11, 5 (nur 10, 16 fortgelassen), wie auch das *ὡς* vor *ὀθόνην*, zeigt eine freie mehr oder weniger bildliche Verwendung des vieldeutigen Wortes an. — Man denke z. B. an 1 Th 4, 4 = 1 Pt 3, 7 das Weib als Ehegattin; Hb 9, 21 sämtliche gottesdienstliche Geräte; Mt 12, 29 Waffenrüstung; AG 27, 17 die gesamte Ausrüstung des Schiffes, dafür *ἡ σκευή* 27, 19.

[49]) Cf oben S. 177 zu 4, 29, wo die Anrede mit *κύριε* zweifellos Gott den Herrn der Welt meint. Die Unterscheidung zwischen *κύριος* mit oder ohne Artikel ist auf den Vokativ nicht anwendbar. Die Deutung auf Jesus läßt sich 10, 14 nicht dadurch begründen, daß in dem zweiten Zuruf der Stimme v. 15 von Gott in 3. Person geredet ist, cf dagegen 1 Sam 16, 7f. Ein deutliches Wort Jesu, wodurch alle Speiseverbote des Gesetzes als für seine Jünger unverbindlich erklärt wären, ist nicht überliefert. Übrigens würde Pt auch zu Jesus so zu reden nach Mt 16, 22; Jo 13, 3—8 sich wohl getraut haben.

Gesetzes zu veranlassen. Konnte es nicht eine Versuchung sein in dem Sinn, in welchem Gott auch einen Abraham versucht hatte, um seinen Gehorsam auf die Probe zu stellen, ohne doch darauf zu bestehen, daß er seine Bereitwilligkeit, das grausige Gebot zu erfüllen, in die Tat umsetze (Gen 22, 4—14)? Pt hat in seinem traumhaften Zustand die Probe nicht so heldenmütig bestanden, wie der Vater der Gläubigen. Aber zweierlei bringt die Erzählung zu ergreifendem Ausdruck. Sie zeigt erstens an dem trotzigen Widerspruch des Pt, wie mächtiger Widerstand gegen die Ausbreitung des Ev's in der Völkerwelt von der durch das Wort (Mt 5, 17—19) und das Beispiel Jesu gestärkten Treue gegen das Gesetz zu erwarten war. Sie zeigt aber auch, daß nicht menschliche Überlegung, sondern von Anfang an Gottes unverkennbare Kundgebung an die führenden Glieder der Gemeinde diesen Widerstand überwunden hat. Diese Entwicklung beginnt sofort mit dem zweiten Wort der himmlischen Stimme (v. 15): „Was Gott gereinigt hat, mache du nicht gemein". Wenn unter dem *κοινοῦν*, das dem Pt untersagt wird, nicht eine tatsächliche Entweihung des Heiligen verstanden werden kann [50]), sondern nur eine in Gedanken oder Wort ausgesprochene Beurteilung des an sich Heiligen oder doch Reinen als etwas Unreinen und Verunreinigenden [51]), wie Pt sie sich erlaubt hatte, so kann auch das hiezu in ausschließenden Gegensatz gestellte *ἐκαθάρισεν* nicht von einer tatsächlichen Reinigung und Heiligung des an sich Unreinen von seiten Gottes verstanden werden, sondern nur von einem entsprechenden Urteil Gottes. Ein solches kann aber weder im AT gesucht werden, wo die Gebote in bezug auf Rein und Unrein, an welche Pt gebunden ist, ohne Widerruf bleiben, und ebensowenig in allgemeinen Aussprüchen Jesu ohne Beziehung auf die Speiseverbote wie Mt 15, 11—20; Mr 7, 15—23. Vielmehr durch das Gebot an Pt, aus allerlei Getier ohne Unterscheidung der vom Gesetz verbotenen und der für den Genuß erlaubten Arten sich eine Mahlzeit zu bereiten, hat Gott selbst alles Genießbare, was er geschaffen hat, für rein erklärt (cf 1 Tm 4, 3—5). Dreimal wiederholt sich der visionäre Vorgang, man muß annehmen, mitsamt der Wechselrede zwischen Gott und Pt, ehe das Leinentuch für immer gen Himmel entschwebt (10, 16 *τὸ σκεῦος*, 11, 10 *ἅπαντα*). Wenn dies dem Pt zeigen mußte, daß sein hartnäckiges Widerstreben eine unhaltbare Auflehnung gegen Gottes Willen sei, so konnte er andrerseits daraus, daß die Stimme von oben ihre erste Forderung (*θῦσον καὶ φάγε*) nicht durchsetzte, den Schluß ziehen, oder doch die Ahnung

[50]) So AG 21, 28 = *βεβηλοῦν* 24, 6, ebenso synonym gebraucht Mt 15, 11 einerseits und Mt 12, 5 andrerseits.

[51]) So Rom 14, 14 *λογίζεσθαί τι κοινόν*, Hb 10, 29 *κ. τι ἡγεῖσθαι*, und in der Deutung der Vision AG 10, 28 *μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν*.

schöpfen, daß der ganze Vorgang ein lehrhaftes Sinnbild eines Tuns und Lassens auf einem höheren Gebiet des Lebens sei. Während er noch zweifelnd über die Bedeutung des Erlebnisses nachsinnt, melden sich die Boten des Corn. an der Pforte des Hauses [52]. In demselben Augenblick sagt dem Pt eine innere Stimme des Geistes (v. 19. 20): „Drei Männer suchen dich. Erhebe dich und steige (vom Dach) herunter, ohne im geringsten zu zweifeln, daß ich sie gesandt habe.“ Nach Anhörung des vom Verf. sehr kurz zusammengefaßten, in der Wirklichkeit ohne Frage sehr ausführlichen Berichtes des Boten (v. 22) lädt Pt sie ein in das Haus einzutreten und bewirtet sie, als ob er im eigenen Hause wäre, für den Abend und die Nacht (v. 23).

Am anderen Morgen (v. 23^b) tritt Pt mit den drei Sendlingen des Corn., zugleich aber in Begleitung von nicht weniger als 6 Mitgliedern der Gemeinde von Joppe die Reise nach Cäsarea an. Die Zahl derselben erfährt der Leser erst 11, 12 aus dem Munde des Pt, der sich auch bei seiner Rückreise nach Jerus. von ihnen dahin begleiten läßt und sie den Jerusalemern als die 6 Brüder vorstellt, die ihn nach Cäsarea begleitet haben. Dadurch wird der Sinn und Zweck dieser Begleitung offenbar. Den gewagten Schritt in das heidnische Haus, gegen den Pt selbst anfänglich schwere Bedenken gehabt hat, will er nicht ohne christgläubige Volksgenossen tun, die ihm dann auch in Jerus. als Zeugen gegen die Vorwürfe engherziger Christen dienen. Über die an dem darauf folgenden Tage, dem zweiten der Reise, erfolgte Ankunft der 10 Wanderer in Cäs. und die Begrüßung zwischen Corn. und Pt berichtet *A* ausführlicher und anschaulicher als *B*. Während nach diesem unklar bleibt, wo letztere stattgefunden hat, erzählt *A* (v. 24f.) in echt lucanischer Schreibweise [53]: „Auf dem

[52]) Genauer ausgedrückt: des von den Wohnräumen des Hauses umgebenen Hofraums. Zu *ἐπέστησαν ἐπὶ τὸν πυλῶνα* (10, 17. *ἐπὶ τὴν οἰκίαν* 11, 11) cf 12, 13. — In 10, 17, wo Lc der Redende ist, war kein Anlaß und nach Anlage des Satzes keine Möglichkeit eine Zahl der Männer anzugeben; v. 19 ist *τρεῖς* hinter *ἄνδρες* gut bezeugt (ℵ A C 61, sy[1. 3] [vielleicht ist *τινες* sy[2] urspr. nur Schreibfehler für *τρεῖς*], sah kopt, einen Teil der Lat [Forsch IX, 70, nicht m, wie Tschd. angibt; denn m citirt 11, 11]) und durch 11, 11 bestätigt. Die Tilgung in D H L P 137 erklärt sich leichter aus dem Rückblick auf v. 17, als die Einfügung aus 11, 11, und sachlich ist die Zahl v. 19 sehr am Platz. Denn erstens war es für Pt von Bedeutung, daß der Zuspruch des Geistes mit der folgenden sinnlichen Anschauung genau übereinstimmte. Und wo sollte der Soldat geblieben sein? Die ganz vereinzelte LA *δύο* in Cod. B ist eine unüberlegte Wiederholung aus v. 7. — Vielleicht ist v. 21 vor *τίς ἡ αἰτία κτλ.* mit D *τί θέλεται* (-τε) *ἤ*, ohne *ἤ* d sy[2] (ohne Beanstandung durch sy[3]) für *A* als urspr. anzusehen.

[53]) Die Abweichung von *B* beginnt in *A* schon v. 23^a: *τότε εἰσαγαγὼν ὁ Πέτρος ἐξένισεν αὐτούς.* Zu dem in *A* viel häufigeren die Erzählung nur weiterführenden *τότε* cf 2, 14. 37; 4, 15; 5, 19; 6, 42 etc. — v. 24 A *ἐπὶ δὲ τὴν αὔριον* weist hier, wie in Lc 10, 35; AG 4, 5, den ein-

folgenden Tag aber kam er (Pt) nach Cäsarea. Corn. aber war in gespannter Erwartung derselben (d. h. des Pt und seiner nach Joppe gesandten Boten), versammelte seine anverwandten und vertrauten Freunde um sich und wartete (mit diesen auf die Ankunft jener). Als aber Pt (der Stadt) Cäsarea sich näherte, lief einer der Knechte voraus und meldete, daß er (Pt) angekommen sei. Corn. aber sprang auf und ging ihm entgegen, fiel ihm zu Füßen und verbeugte sich (wie ein Anbetender) vor ihm". Gewiß ist es ungeschickt, daß v. 24ª mit Worten beginnt, die genau genommen, den Eintritt in die Stadt bedeuten[54]) und nachdem v. 24ᵇ in *A* wie in *B* zurückgegriffen ist auf die Stunden des Wartens nach Versammlung der Freunde des Corn. in dessen Haus und vor Eintritt des Pt in dasselbe Haus (v. 27) nunmehr in v. 25—26 nach *A* von der Begrüßung des Pt durch Corn. berichtet wird, die nicht zwischen Stadttor und Haustüre, also auf einer Straße von Cäsarea, sondern nur auf der Landstraße vor dem Stadttor stattgefunden haben kann. Denn, abgesehen von der Unziemlichkeit des Benehmens des Corn. im anderen Fall, wäre das Vorauslaufen des einen Knechts vor Pt und der übrigen Reisegesellschaft, das hastige Aufspringen und Entgegeneilen des Hauptmanns dadurch sinnlos gemacht. Freudig erregt durch die Botschaft seines Knechtes, welche ihm die Bestätigung der ihm zu teil gewordenen Offenbarung und die Erfüllung seiner sehnsüchtigen Erwartung brachte, eilt er ihm entgegen und huldigt ihm als einem König (cf Mt 2, 11) und als einem zweiten zu ihm gesandten Boten Gottes. Entrüstet über die überschwängliche Huldigung ergreift Pt seine Hand, um ihn aufzurichten und erwidert sie (v. 26) mit den Worten: „Was machst du (soweit nur *A*)! Steh' auf; denn auch ich bin ein Mensch" (+ wie du *A* cf 14, 15). Im Zwiegespräch mit Corn. betritt er dessen Haus

---

zigen Beispielen im NT, auf eine ziemlich frühe Tageszeit. Vom frühen Morgen an war Corn. in banger Erwartung. Von *ἦν προσδοκῶν* (cf Lc 1, 21; 8, 40; AG 27, 33) ist zu unterscheiden das durch *καί* hieran angeknüpfte *περιέμεινε* (nur hier im NT), dem *συγκαλεσάμενος* untergeordnet ist und zeitlich vorangeht. Zu *ἀναγκαίους φίλους* s. oben S. 343. In v. 25 geht *A* durchaus seinen eigenen Weg: *προσεγγίζοντος δὲ τοῦ Πέτρου εἰς τὴν Καισαρίαν, προδραμὼν εἷς τῶν δούλων διεσάφησεν παραγεγονέναι αὐτόν, ὁ δὲ Κορνήλιος ἐκπηδήσας καὶ συναντήσας αὐτῷ πεσὼν πρὸς τοὺς πόδας προσεκύνησεν αὐτόν.* Auch in v. 26 hat *A* gegen *B* *τί ποιεῖς* vor *ἀνάστηθι* und *ὡς καὶ σύ* hinter *ἄνθρωπός εἰμι.* Sodann v. 27 *βέλτιον* vor *ἐπίστασθε* cf AG 25, 10 *κάλλιον ἐπιγινώσκεις*, 2 Tm 1, 18 *βέλτιον γινώσκεις*, auch AG 24, 11, wo wesentlich derselbe Gedanke durch *ἐπιγινώσκειν* ausgedrückt ist. Die textkritischen Belege s. Forsch IX, 274 f.

[54]) Die Doppelsinnigkeit von *ἐλθεῖν* (nicht nur „kommen", sondern auch „gehen", „hingehen" Mt 14, 21. 34 s. Bd I^4, 513 A 14) eignet in volkstümlicher Erzählung auch dem *εἰσελθεῖν*. AG 23, 33 ist in *εἰσελθόντες εἰς τὴν Καισαρίαν* die Reise von Antipatris an bis Cäsarea mit der Ankunft am Ziel zusammengefaßt.

(v. 27) und spricht zu der zahlreichen Versammlung: „Ihr wißt (sehr wohl + *A*), wie gesetzwidrig es für einen jüdischen Mann ist, mit einem fremdstämmigen (+ Mann *A*) näheren Verkehr zu pflegen oder (auch nur) ihn zu besuchen [55]), und mir hat Gott gezeigt, keinen Menschen als gemein oder (gar) unrein anzusehen (v. 28). Darum bin ich auch ohne Widerrede gekommen, da ich (von euch + *A*) geholt wurde. Ich frage daher, warum ihr mich holen ließet" (v. 29). Hierauf folgt v. 30—32 die Erzählung des Corn. vom Anlaß und Zweck seiner Sendung nach Joppe [56]), welche mit den Worten schließt (v. 33): „Sofort (nach dem Verschwinden der Vision) sandte ich zu dir, und du hast mit deinem Herkommen edel gehandelt [57]). Jetzt sind wir nun alle vor dem Angesicht Gottes hier anwesend, um alles zu hören, was dir von Gott aufgetragen worden ist" [58]).

Die hiedurch im voraus als Ausführung eines besonderen, dem Pt erteilten göttlichen Auftrags und als eine Botschaft Gottes

55) Statt *ἀθέμιτον* (cf 1 Pt 4, 3) hat D das in alter Zeit wohl gebräuchlichere *ἀθέμιστον*. — Zu *κολλᾶσθαι* von innigem Anschluß und vertraulichem Verkehr cf Mt 19, 5 (v. l. *προσκολλ.* nach Gen 2, 24 LXX); 1 Kr 6, 16f.; AG 5, 13; 9, 26; 17, 34. Dagegen das hier wie 8, 29 damit verbundene *προσέρχεσθαι* (wovon auch *προσήλυτος*) nur „herantreten", auch in feindseliger Absicht z. B. Mt 4, 3; 15, 1; 21, 23. — Methodius de cib. 4, 5 ed. Bonwetsch p. 434, 8 citirt: „Ihr wißt wohl (= *βέλτιον*), wie es unrecht ist einem jüdischen Mann, zu beten mit einem fremdstämmigen Mann." Er las also wie auch sy^{2} *προσεύχεσθαι* statt *προσέρχεσθαι* s. Forsch IX, 275 z. St.

56) Im wesentlichen oben S. 344f. im Zusammenhalt mit v. 3—8 bereits besprochen Nachzutragen ist, daß v. 32 für *A* und *B* hinter *θάλασσαν* die Worte *ὃς παραγενόμενος λαλήσει σοι* sicher genug bezeugt sind durch CDEHLP 137, degpt (nur diese + *verba* aus 11, 14), sy$^{1.2}$ (ohne Glosse von sy^{3}) sah (+ *ῥήματα ἐν οἷς σωθήσῃ* aus 11, 14) om. ℵAB 61 at kopt vg. Es durfte hier im Unterschied von v. 5f. und v. 22 am wenigsten fehlen, weil sonst die Schlußworte von v. 32 der Unterlage entbehren würden. Ohne diese wäre die eigene Erzählung des Corn. von einer rätselhaften Unvollständigkeit. Woher soll er wissen, daß dem Pt von Gott Auftrag gegeben sei, ihm etwas zu verkündigen? Die auf einen sehr engen Kreis von Zeugen beschränkte Tilgung bedarf keiner besonderen Erklärung.

57) Cf Phl 4, 14; 3 Jo 6; Mt 26, 10. 13.

58) Hinter *πρός σε* + *παρακαλῶν ἐλθεῖν πρὸς ἡμᾶς* D sy^{2}, mit zweitem *te* hinter *venire* d p, ob so auch *A*, ist mindestens zweifelhaft. Sicher dagegen ist *σὺ δέ* (D sah kopt) statt *σύ τε* unnötige Änderung, ebenso *ἐν τάχει* vor *παραγεν.* in D d. — Statt *τοῦ θεοῦ* hinter *ἐνώπιον* (so auch lt^{2} vg sy^{2}, der armen. wie der griech. Chrys) haben D d g vg sy^{1} sah *σοῦ*, teilweise dieselben (nicht so vg sah) *βουλόμενοι* (Dt, *volumus* d, *parati sumus* p, „und wir wollen" sy^{1}) statt *πάρεσμεν*. D d auch noch *παρά σου* hinter *ἀκούειν*. — *ὑπὸ* (A C *ἀπὸ*, E *παρά*) *τοῦ κυρίου* (ℵABc 137, nicht 61, der *θεοῦ* ohne *τοῦ* hat, so Tschd. anecd. p. 136 gegen Ed. VIII) könnte im Munde des Corn. jedenfalls nicht ein Bekenntnis zu Jesus sein, was auch dem Sprachgebrauch der AG widerspräche. Es wird also mit DHLP 61 .., d p vg sy^{1} sah *τοῦ θεοῦ* zu lesen sein.

an Corn. gekennzeichnete Ansprache des Pt v. 34—43 wird von Lc dem entsprechend mit der altertümlich feierlichen Formel *ἀνοίξας ὁ Π. τὸ στόμα εἶπεν* eingeleitet cf AG 1, 16; 3, 18. 21; 4, 25, aber auch 8, 35; 15, 7. Im Anblick der zahlreichen, aus lauter Nichtjuden bestehenden Zuhörerschaft fühlt sich Pt vor allem anderen gedrungen, als seine erfahrungsmäßige, nunmehr über alle Bedenken hinweg zum Durchbruch gekommene Erkenntnis das auszusprechen, was als Ergebnis der wunderbar in einander greifenden göttlichen Kundgebungen und Fügungen der letzten Tage ihm vor Augen steht und mit Händen zu greifen ist: „In Wahrheit erfasse ich[59]), daß Gott nicht einer ist, der die Person (die Außenseite des Menschen) berücksichtigt, sondern in jedem Volk der, welcher ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, ihm wohlgefällig ist". Daß Gott nicht wie ein ungerechter menschlicher Richter sich durch Geschenke bestechen läßt, oder wie heidnische Götter seine Lieblinge unter den Menschen bevorzugt, wußte jedes jüdische Kind, und Pt bedurfte keiner besonderen Entdeckung, um dies zu lernen und lehren zu können (cf Deut 10, 17 cf 1, 17; Mal 1, 8 f.; 1 Sam 16, 7; Röm 2, 11; 1 Pt 1, 17). Aber nicht zu diesem Lehrsatz bekennt sich Pt hier, sondern er weist hin auf die Tatsachen, welche beweisen, daß hier ein Fall vorliegt, in welchem Predigt des Ev's an Unbeschnittene dem Willen Gottes entspricht. Die Tatbeweise sind erstens eine durch Wort und Geist des AT's genährte und mit sehnsüchtigem Verlangen nach Vollendung der Heilsoffenbarung Gottes gepaarte Frömmigkeit und eine besonders in Mildtätigkeit sich äußernde Sittlichkeit. Durch den Zusammenhang ist die in volkstümlicher Anwendung nicht selten begegnende Mißdeutung des Spruchs völlig ausgeschlossen, als ob eine Frömmigkeit und Sittlichkeit, welche Pt bei Corn. und der Versammlung in seinem Hause vorfand und anerkennen mußte, den bußfertigen Glauben an Jesus und den Besitz der seiner Gemeinde verliehenen Heilsgüter und somit auch die Predigt des Ev's entbehrlich mache[60]). Das wird auch durch den nächstfolgenden Satz (v. 36) widerlegt, mag man das für *A* wohlbezeugte *γάρ* vor *λόγον*

---

[59]) *ἐπ' ἀληθείας* wahrheitsgemäß, sinnverwandt mit *κατ' ἀλήθειαν* Rm 2, 2, von Übereinstimmung einer Aussage mit der Wirklichkeit (Lc 4, 25; 20, 21 = Mr 12, 14. 32 cf Demosth. de corona. c. 17 *οὔτε δικαίως οὔτ' ἐπ' ἀληθείας οὐδεμιᾶς εἰρημένα*) oder umgekehrt einer Tatsache mit einer vorangehenden oder sonst maßgebenden Aussage Lc 22, 59 rückblickend auf v. 58, ferner AG 4, 27 im Rückblick auf das v. 26 erörterte weissagende Psalmwort. So auch hier s. oben im Text. Luther übersetzt frei, aber unübertrefflich: „Nun aber erfahre ich, daß Gott" usw.

[60]) Zu *δεκτός* cf Lc 4, 24; Phl 4, 18; es bleibt weit zurück an Kraft der Bedeutung hinter *εὐάρεστος* Rm 12, 1. 2; 14, 18. Eher läßt sich *ἄξιος* Lc 7, 4 vergleichen, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, daß die Begründung dieses Urteils eine mehr äußerliche, an jüdische Werkgerechtigkeit erinnernde ist.

als ursprünglich anerkennen oder nicht [61]). Der in sich abgeschlossene Satz lautet: „(Denn) das Wort, das er den Söhnen Israels sandte, indem er ein Friedensevangelium verkündigte (verkündigen ließ) durch Jesus den Christ, dieses ist ein Herr aller". Die bei dieser Übersetzung vorausgesetzte Attraktion des Subjekts durch den Kasus des folgenden Relativsatzes ist nicht einmal ungriechisch und auch im NT nicht ohne Beispiel [62]). Es besteht aber auch kein Grund zu der Annahme, daß der mit *τὸν λόγον* begonnene Nachsatz ausgefallen sein müsse, da eine Vervollständigung aus v. 37f. unmöglich ist, oder das einstimmig bezeugte *κύριος* als unecht zu streichen [63]). Warum sollte Pt das ewig bleibende Wort, das Gott dem Volk Israel durch Jesus den Christ gesandt hat, nicht haben einen Herrn aller (Menschen) nennen können (cf 1 Pt 1, 24f.)? Das Wort Gottes und Christi ist ja nicht ein flüchtiger Schall oder ein unlebendiges Ding. Wo es einmal mit einem menschlichen Werkzeug verglichen wird Hb 4, 12f., wird auch von ihm gesagt, daß es lebendig sei und in das innerste Seelen- und Geistesleben des Menschen, die es gläubig annehmen, wirksam eingreife und, was mehr als alles dies sagen will, daß es wie ein persönliches Wesen mit seinen Augen alle geschaffenen Wesen durchschaue [64]). Wenn schon die Worte des Gesetzes „lebendige Worte" heißen, wie viel mehr gilt dies vom Ev (AG 5, 20; Phl 2, 16; Jo 6, 63, und das Echo aus dem Munde des Pt 6, 68). Es ist nicht nur selbst lebendig, sondern wirkt auch Leben erzeugend und Wachstum fördernd (Mt 13, 3—43) so gut wie das Wort des Schöpfers (Ps 33, 6—9: 104, 2—30). Nur viel wunderbarer als jenes wirkt es, indem es in den durch die Sünde dem

[61]) So D sy[1], auch 137 sy[2] sah lt[2] (d m p t) mit *αὐτοῦ* (*suum*) hinter *λόγον*, was eine Mischung mit dem Text ohne *ὅν* ist, welcher erstens außer den genannten Zeugen für *αὐτοῦ* und *ὅν* ℵ* C D H L P vg kopt gegen sich hat und zweitens auf der mit dem folgenden *ἀπέστειλεν διὰ Ἰ. Χρ.* unverträglichen Meinung beruht, daß unter *τὸν λόγον* der „Logos" im Sinn der späteren Logoslehre, also Christus selbst zu verstehen sei.

[62]) Zu dieser *attractio inversa* cf Kühner-Gerth II, 413 nr. 4, Blaß Gr.[2] S. 178 § 50, 3. Deutliches Beispiel 1 Kr 10, 16. In den meisten Versionen hier nicht zu erkennen, z. B. lt[2] *verbum suum*, *quod*, hernach aber *hic est omnium dominus*, nur p wagt das richtige *hoc* zu schreiben.

[63]) So Blaß, dem Hilgenf. gefolgt ist, in beiden Ausgaben, nachdem er in der Ed. philol. die Konjektur *κοινός* c. gen. als dem Sprachgebrauch des NT's fremd zu empfehlen nicht gewagt hatte. Es sollte also gesagt sein, daß das durch Jesus dem jüdischen Volk gepredigte Wort Gottes allen (Menschen, Völkern) gehöre.

[64]) Kein Wunder daher, daß Hippol. c. Noetum 13, Origenes und viele spätere Theologen die Stelle irriger Weise auf den persönlichen „Logos" deuteten cf Riggenbach Bd. XIV, 109f. — Auch Ap 6, 2 ist hieher zu ziehen, wo als erstes Vorzeichen des Endes ein Reiter auf weißem Roß erscheint, der mit dem Kranz des Siegers auf dem Haupt und um fernerhin zu siegen durch die Welt zieht, indem er mit den Pfeilen seines Bogens die Menschenherzen trifft cf Mt 24, 14.

Tode verfallenen Menschen, diesen wiedergebärend, neues ewiges Leben schafft (1 Pt 1, 23; 2, 1—3; Hb 6, 4—7), also in vollem Sinn ein Wort und eine Kraft der Rettung ist (AG 13, 26; 16, 17; Rm 1, 16). Auch die Vorstellung vom Ev als einem Herren, dem man zu gehorchen hat, fehlt ja nicht im Gedankenkreis der Ap. Wie der Ehegatte über sein Weib ein Herr ist, solange er lebt, und das Gesetz über den Israeliten vor seiner Verbindung mit Christus, die durch das Ev zustande kommt (Rm 6, 1—6 *κυριεύει* cf 1 Pt 3, 5 f.), so ist auch alles Gläubigwerden an das Ev eine gehorsame Unterwerfung unter den im Ev kundgewordenen Willen Gottes, und indem das durch Jesus in grundlegender Weise verkündigte Gotteswort über seine anfänglich so engen Grenzen hinauswächst, mehrt sich die Zahl und steigert sich die Mannigfaltigkeit der Gotte gehorsam gewordenen Menschen[65]) Das durch Jesus verkündigte Gotteswort ist aber eine Friedensbotschaft und hat in dieser Eigenschaft durch den Eintritt des Pt in das heidnische Haus einen bedeutenden Schritt weiter getan auf dem Wege zu dem Ziel seiner alle Menschen umfassenden Herrschaft. Alle Prediger des Ev's sind Friedensboten, die Engel in der hl. Nacht Lc 2, 10. 14, Jesus selbst (cf Lc 4, 18; 20, 1 mit 19, 42; Jo 16, 33; Eph 2, 17 = Jes 57, 19) und die von ihm ausgesandten Ap. und Evangelisten (Lc 10, 5; Rm 10, 15; Eph 6, 15 = Jes 52, 7). Durch *εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης* (Eph 6, 15) ist die gesamte Predigt des neuen Bundes als Anerbietung eines F r i e d e n s m i t G o t t bezeichnet, dessen Feinde alle Menschen, trotz allen Abstufungen in der Gottentfremdung, von Geburt an sind (Rm 5, 1. 8—11). In diesem Sinne tritt *εἰρήνη* in den Grüßen zu Anfang und am Schluß der apostolischen Briefe regelmäßig als Näherbestimmung neben *χάρις*, und in gleicher Bedeutung spricht Pl vom Frieden Gottes Phl 4, 7 und vom Frieden Christi Kl 3, 15. Aber gerade da, wo Pl ebenso, wie Pt hier, von Jesus als dem Urevangelisten und vom Frieden als einem wesentlichen Inhalt des Ev's redet Eph 2, 11—22, handelt er zwar auch von dem Frieden und der Versöhnung mit Gott (v. 16—18), noch ausführlicher aber von der eben damit gegebenen Aufhebung der trennenden Scheidewand zwischen Israel und den Heiden in bezug auf alle Rechte und Güter eines Volkes Gottes und von dem erst hiedurch ermöglichten Aufbau einer aus Juden und Heiden gebildeten einheitlichen Kirche (v. 11—15. 19—22). Ob Pl diese Gedanken von Pt oder dieser von jenem entlehnt hat, möge hier auf sich beruhen, ebenso die andere Frage, in wieweit zur Entwicklung der von Pt mit Begeisterung ausgesprochenen Überzeugung Prophetenworte wie Micha 4, 1—4 = Jes 2, 2—4

[65]) Rm 1, 5 (Bd VI, 44 ff.); 10, 16; AG 6, 7; 9, 31; 12, 24 s. oben S. 236.

beigetragen haben mögen, oder auch Beispiele[66]) aus der Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu. Eine sehr eigenartige Darstellung dieser Geschichte (37—39), deren Kürze sofort aus dem ersten, stark betonten, an die nichtjüdische Zuhörerschaft gerichteten Wort (*ὑμεῖς*) sich erklärt, beginnt mit den Worten: „Ihr kennt die Geschichte, die durch ganz Judäa hin sich zugetragen (und) von Galiläa her angefangen (hat) nach der Taufe, die Johannes predigte“. Diese Übersetzung gründet sich nicht auf die schlecht bezeugte LA *ἀρξάμενον*, die wie andere noch verdächtigere Varianten an dieser Stelle[67]), nur auf Mißverstand des vorigen Satzes beruht. Es kann dies doch nur eine nachträgliche Berichtigung des glänzend bezeugten Solöcismus *ἀρξάμενος* als Attribut zu dem Neutrum *ῥῆμα* sein, wie jeder Schüler sie fertig brachte, wohingegen nachträgliche Einführung und ebenso frühzeitige wie weite Verbreitung[68]) dieses Verstoßes gegen die einfachste Regel der Grammatik unbegreiflich wäre. Darum die Worte *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* mit Blaß als Interpolation aus Lc 23, 5 zu verdächtigen, wo die Hohenpriester nicht von der Geschichte Jesu, sondern von Jesus selbst beinah das Gleiche sagen, läßt sich um so weniger rechtfertigen, da älteste Hss (א B) und Versionen, die hier *ἀρξάμενος* unverbunden neben *Ἰουδαίας* stellen, Lc 23, 5 ein *καί* zwischenschieben, das für den Interpolator ebenso brauchbar gewesen wäre. Die Vergleichung mit dem Sprachgebrauch des Lc[68a]) beweist zunächst, daß, abgesehen von der Inkongruenz zwischen Attribut und Substantiv, *ἀρξάμενος ἀπό τινος* der Schreibweise des Lc durchaus entspricht[69]). Für die Verletzung aber der Kongruenz zwischen dem

[66]) Lc 7, 2—10 (cf 4, 25—27; 10, 12—15; 13, 28—30); Mr 7, 24—37 (Mt 15, 21—28; 8, 25—29); Jo 10, 16; 12, 20. 32.

[67]) Dahin ist zu rechnen die Auslassung von *ὑμεῖς* in B, von *ῥῆμα* in Dd, aber auch die Einschiebung von *γάρ* hinter *ἀρξάμ*, in ADd (*cum coepisset enim*) e (gen E) p t v g (nicht g) Iren. lat. III, 12, 7 sy². Durch Aufnahme des *γάρ* in den Text (nach Hilgenf.) ergibt sich folgender Satz: „Ihr kennt das in ganz Judäa Geschehene, denn von Galiläa anfangend nach der Taufe, die Johannes predigte, (nämlich) Jesum von Nazareth“ usw.! — *τὸ γενόμενον ῥῆμα* im Sinn von Tatsache, Geschichte = hebr. דָּבָר ist als lucanisch gesichert Lc 2, 15 cf Lc 1, 37; 2, 19; Mt 18, 16; 2 Kr 13, 1. Bd III³·⁴, 88 A 7.

[68]) Mehr als das Alter spricht die Mannigfaltigkeit der Zeugen (א B — A C — D E — H) für die Echtheit von *ἀρξάμενος*. Die meisten alten Übersetzer konnten den Unterschied gar nicht ausdrücken z. B. *verbum . . . incipiens* g t vg Ir. lat, *sermo . . . incipiens* p; Subst. und Partic. femin. sy¹·², wie מלתא gewöhnlich im Sinn von Rede, Wort, maskulin nur im Sinn von „Logos“.

[68a]) Lc 23, 5; 24, 27. 47; AG 1, 22; 8, 35; 10, 37, im übrigen NT nur noch Mt 20, 8 und in dem sehr alten Stück Jo 8, 9.

[69]) Zu Lc 14, 18 kann man fragen, was zu *ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς* zu ergänzen sei cf Bd III³·⁴, 549 A 43, ob *φωνῆς, γνώμης, ψυχῆς* oder gar *ὥρας* (Mt 8, 13 v. l.; 15, 18; 17, 18), oder, aus dem Gleichnis herausfallend, *ἡμέρας*.

Kasus und Genus des Attributs *ἀρξάμενος* und dem vorangehenden Substantiv, wozu es gehört, lassen sich zwar nicht so zahlreiche Belege aus der biblischen und vulgären Literatur beibringen als für den völlig erstarrten indeklinabel gewordenen Nominativ *πλήρης* (cf Bd. IV[5. 6], 84 f. A 87—90). Aber auch hiefür liefert wiederum Lc selbst ein zutreffendes Beispiel in den Worten Jesu an die Ap. (Lc 24, 47): *κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς* (v. l. *καὶ*) *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερουσαλήμ*. Auch dort ist an dem gut bezeugten, aber inkongruenten *ἀρξάμενοι* von altersher herumkorrigiert worden [70]). Durch das demnächst bestbezeugte *ἀρξάμενον* und das schwach bezeugte *ἀρξαμενος* wäre der „Solöcismus“ nicht beseitigt, und das durch eine einzige griech. Hs vertretene *ἀρξαμένων*, welches D und die mit D übereinstimmenden Lateiner wie auch die ältesten Syrer durch ein *καί* — *δέ* oder eines von beiden von *ὑμεῖς μάρτυρες τούτων* abtrennen, macht aus diesem Satz ein unerträgliches Anakoluth und setzt sich durch eben dies in Widerspruch mit AG 1, 8 (cf 1, 4; Lc 24, 49), wo das Zusammengehörige in einem einzigen leicht verständlichen Satz zusammengefaßt ist, was so leicht durch ein *ὑμῶν* hinter *ἀρξαμένων* und eine relative Fassung des folgenden Satzes vermieden werden konnte s. A 70 a. E. Hat es demnach mit dem „Solöcismus“ in v. 37 seine Richtigkeit, so schließt sich an diese Hauptaussage auch v. 38 als eine gleichfalls von *ὑμεῖς οἴδατε* abhängige Apposition zu *τὸ γενόμενον ῥῆμα κτλ.* ungezwungen an. „Ihr wißt um die Geschichte, die sich durch das ganze jüdische Land hin zugetragen hat [71]), anhebend von Galiläa nach der Taufe, die Johannes predigte, (nämlich) um den Jesus von Nazareth, wie [72]) Gott ihn gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft“ usw. Die nur wenige Jahre zurückliegende geschichtliche Tatsache, welche auch den nichtjüdischen Zuhörern des Pt bekannt und vielleicht manchem unter ihnen als miterlebenden Zeitgenossen erinnerlich geblieben ist (s. A 71), ist

das oft mit *ὥρα* verbunden ist oder in der Überlieferung wechselt Mt 18, 1; 20, 5. 6; 24, 46. — Auch AG 1, 1 ist die Beziehung von *ἤρξατο* zweideutig.

[70]) Cf Bd III[3. 4], 730 A 80, wo jedoch die von Blaß in seiner Ausgabe des Ev *secundum formam quae videtur Romanam* p. 113 aufgenommene LA *ἀρξαμένων* (d *incipientum*, andere Lat. *incipientibus*) allzu nachsichtig beurteilt worden ist. Wenn an sich das *ὑμῶν* hinter *ἀρξ.* nach klass. und bibl. Sprachgebrauch fehlen konnte, so wäre dies hier doch eine mutwillige Verdunkelung des Gedankens. Warum schrieb Lc nicht *καὶ ὑμεῖς* (oder *ὑμ. δέ*) *ἔσεσθε μάρτυρες τούτων, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερ.*?

[71]) Auch hiedurch wird bestätigt, daß Corn. seit Jahren in Cäsarea ansässig war s. oben S. 342 f. — Unter *ὅλη ἡ Ἰουδαία* ist hier wie Lc 7, 17; 23, 5; AG 26, 20 das ganze Königreich des Herodes 1 Lc 1, 5 zu verstehen.

[72]) Statt *ὡς* hat 137 *ὅς*, D d g p t sy[1. 2] *ὅν*, dies also vielleicht auch A, das *ὡς* der übrigen lautete gefälliger (cf AG 10, 28; Lc 6, 4; 8, 47; 24, 6. 35 meistens mit Varianten), zumal so kurz vor dem folgenden *ὅς*.

nichts anderes, als der Jesus, den man nach seiner unberühmten Vaterstadt zu nennen pflegte [73]), in seiner nach Empfang der Taufe durch Johannes begonnenen öffentlichen Wirksamkeit. Nachdem Jesus in v. 36 als der Prediger des Ev's eingeführt war, welchen Gott durch ihn dem Volk Israel gesandt hat, konnte er hier wie auch schon an der ähnlichen Stelle 2, 22 um so unbedenklicher nur als der von Gott mit Geist und Kraft ausgerüstete Wundertäter und ein im Lande umherziehender Wohltäter und Arzt aller Leidenden dargestellt werden [74]). Nach diesen Eigenschaften wurde er auch denen bekannt, die seine Predigt nicht hörten und persönlich ihm fern blieben, wie die Bewohner von Cäsarea. Wenn Lc also die Kranken, die Jesus geheilt hat, „alle vom Teufel Vergewaltigten“ nennt, so darf dies nicht auf die von Dämonen Besessenen beschränkt werden, welche in Aufzählungen der Heilungstaten Jesu wie auch seiner Ap. nur ganz beiläufig oder gar nicht erwähnt werden [75]). Alle Schädigung des geschöpflichen Lebens, des physischen wie des moralischen, ist nach Anschauung Jesu und der Ap., unbeschadet der Weltregierung Gottes, eine Wirkung Satans. Geisteskranke, in deren Äußerungen dies besonders deutlich zum Ausdruck kam, mag jedoch Pt bei der Wahl des Ausdrucks vor anderen Kranken im Sinn gehabt haben, weil gerade Heilungen solcher Kranker wiederholt an den Grenzen des jüdischen Landes vorgefallen waren und darum auch in Cäsarea bekannt geworden waren s. oben S. 236. Die Macht Jesu über alle Arten der Knechtung von Menschen durch Satan beruhte darauf (v. 38[b]), daß Gott mit ihm war [76]). Die Tatsächlichkeit aber aller Tatbeweise der Macht Jesu, von denen die Angeredeten nur gehört haben, können die Jünger und Ap. Jesu, in deren Namen Pt redet (cf v. 41), vielleicht auch die sechs Brüder aus Joppe, in deren Begleitung er gekommen ist (11, 12), oder der Eine und der Andere von diesen als Augenzeugen versichern [77]). Wie 2, 23 schließt sich hieran sofort, jedoch in angemessener Änderung der Darstellung [78]) die Kreuzigung Jesu durch die Juden und die

---

[73]) In gleichem Zusammenhang AG 2, 22 cf Jo 1, 45f.; 19, 19; Lc 18, 37; AG 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8.

[74]) Dagegen Lc 24, 19 *προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ.*

[75]) Lc 6, 18–19; 7, 26 (gar nicht im Munde Jesu 7, 27; Mt 11, 5); Lc 13, 32 (s. auch Bd III[3·4], 528 A 86 zu Lc 13, 11. 16); AG 4, 30; 5, 15f.; 8, 6f.

[76]) St. *μετ᾽ αὐτοῦ* nur einige Lat. *ἐν αὐτῷ* unter dem Einfluß von AG 2, 22, zum Ausdruck cf 2 Kr 5, 19.

[77]) v. 39 hat Dd *αὐτοῦ* st. *πάντων* cf 1, 8, *sumus horum* g, *horum sumus* t, nur *ἐσμέν* 137, om. rell. — vor *Ἰερ.* om. *ἐν* B D lt[2] vg.

[78]) Dazu gehört auch (*ἐν* ℵ* C) *τῇ τρίτῃ ἡμ.* (*μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν* Dd) was in Jerus. 50 Tage nach dem Ereignis 2, 23 überflüssig war, hier dagegen ebenso passend wie 1 Kr 15, 4. — Hinter *ἔδωκεν* hat nur Dd *αὐτῷ α* st. *αὐτόν*, wodurch die Erscheinungen als ein Jesu von Gott verliehenes Geschenk bezeichnet wären.

Gottestat seiner Auferweckung, diesmal jedoch mit dem Zusatz (v. 40^b. 41), daß Gott den Auferstandenen habe sichtbar werden lassen, zwar nicht dem (jüdischen) Volk in seiner Gesamtheit, wohl aber dem Pt und seinen Genossen, den Ap. und damaligen Jüngern Jesu als von Gott im voraus erwählten [79]) Zeugen, die nach seiner Auferstehung mit ihm gegessen und getrunken haben. Ein reichhaltigerer Text ist für *A* stark genug bezeugt und darf wegen einiger Unsicherheit in der Wortstellung, besonders in den alten Versionen, schwerlich als Interpolation verdächtigt werden [80]). Die an *συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ* in *A* angeschlossenen Worte *καὶ συνανεστράφημεν δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα* entsprechen ebenso wie die vorangehenden, auch in B erhaltenen Worte in allen Einzelheiten der eigentümlichen Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen in den beiden Büchern des Lc. Nur Lc sagt von wiederholten gemeinsamen Mahlzeiten Jesu und der Ap. Lc 24, 42; AG 1, 4 (s. oben S. 25 ff.; Jo 21, 5. 10—12 und Mr 16, 14 sind weniger deutlich); und nur er gibt, ohne seinem Ev zu widersprechen, cf Bd $III^{3.4}$, 728, als Dauer dieser Erscheinungen 40 Tage an AG 1, 4, während Pl in seiner Rede AG 13, 31 sich mit einem unbestimmteren Ausdruck für eine längere Reihe von Tagen begnügt, womit auch der älteste Bericht 1 Kr 15, 5—8 und der des Mt (28, 10—20) übereinstimmen. Auch der Ausdruck ist echt lucanisch. Zu *δι' ἡμερῶν τεσσ.* cf Bd. $III^{3.4}$, 387 A 1; AG 1, 3; 27, 7. Hier aber, wo es galt, der auf Hörensagen beruhenden Kunde der Zuhörerschaft von wunderbaren Taten Jesu (v. 37) den durch mannigfaltige und andauernde Erfahrung erprobten Glauben der Ap. an die Auferstehung ihres gekreuzigten Meisters gegenüberzustellen, war die stärkste und genaueste Darstellung dieser Tat-

---

[79]) *προκεχειροτονημένοις* im NT nur hier, das simpl. AG 14, 23; 2 Kr 8, 19. Aus lt^2 *praedestinatus* (vg *praeordinatis*) cf 3, 20 lt^2 teilweise ebenso, neben *destinatus* und *praeparatus* (vg *praedicatus*) ist nicht auf eine Variante *προκεχειρισμένοις* nach 3, 20; 22, 14; 26, 16 zu schließen.

[80]) Cf Forsch IX, 73. 346 f. Es fragt sich um zwei Überschüsse von *A*: a) hinter *συνεπίομεν αὐτῷ* + *καὶ συνεστράφημεν* D (von alter Hand darüber *αν* eingetragen) d (*conversi sumus*) sy^2 (deutlich *συνανεστράφημεν αὐτῷ*. sy^3 obelisirt dieses *αὐτῷ* samt der folgenden Zeitangabe, weil in seiner alex. Hs nicht vorhanden) lt^2 (wie sy^2, aber mit schwankender Stellung von *cum illo*). Darnach ist *συνεστράφημεν* in D* nur ein alter, von d bereits vorgefundener Schreibfehler, wie auch Mt 17, 22 nach ℵ B neben dem besser bezeugten *ἀναστρεφομένων* s. Bd I^4, 569 A 17. Denn daß *συστρέφεσθαι* (das act. AG 28, 3. med, 11, 28 *A*, *συστροφή* AG 19, 40; 23, 12) den hier allein passenden Sinn von *συναναστρέφεσθαι* jemals gehabt haben sollte, ist undenkbar. Cf zu letzterem Baruch 3, 38 (Fritzsche 3, 37; woher Trommius, Schleußner u. a. das Citat 2, 23 haben, weiß ich nicht); Sirach 41, 5 (al. 41, 8); Plutarch, Lycurg. 17 in.; Epict. III, 13, 5 cf auch das im NT häufige *ἀναστρέφεσθαι* und *ἀναστροφή* vom Lebenswandel. — Es fragt sich ferner b) um den Beisatz hinter *νεκρῶν* (nur einige Lateiner vor *μετὰ τὸ ἀναστῆναι*): *ἡμέρας μ'* Dd, oder *δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα* E e lat^2. „in 40 Tagen" sy^2, auch von Ephr. nach der aram. Catene berücksichtigt.

beweise für das unglaublichste Ereignis in der Geschichte Jesu auch am Platze. Es klingt wie eine eidliche Bekräftigung der berufenen Zeugen und gilt auch[81]) von ihrer auf ausdrücklichen Befehl Jesu mit dem Zeugnis von seiner Auferstehung verbundenen Bezeugung der in die Zukunft weisenden Tatsache, daß Jesus es ist, den Gott zu einem Richter Lebender und Toter bestimmt hat (v. 42). Vor diesem Richter werden die Hörer der ev Predigt sich darüber zu verantworten haben, wie sie dieselbe aufgenommen haben. Das letzte Wort aber dieser ersten Predigt in einem heidnischen Hause (v. 43) verheißt unter Berufung auf die für Jesus als den Messias zeugende Weissagung aller Propheten des AT's, jedem Menschen, der an Jesus glaubt, Erlaß der Sündenschuld[82]).

Es war nicht die Absicht des Pt, seine Predigt mit diesem Satze zu schließen, sondern während er noch redete (v. 44, nach 11, 15 nachdem er nur erst angefangan hatte zu reden), zeigte sich eine unruhige Bewegung unter den angeredeten Heiden, welche ihn nötigte abzubrechen, wie auch die in Begleitung des Pt von Joppe herübergekommenen Judenchristen dadurch in ein aufgeregtes Staunen versetzt wurden (v. 44—46). Was Lc (v. 44) ein „Fallen des hl. Geistes über die sämtlichen Hörer der Rede“, und was die anwesenden Judenchristen eine „Ausgießung der Gabe des hl Geistes auch über die Heiden“ nennen (v. 45), war nichts anderes als die von den Ohrenzeugen des Ereignisses vorausgesetzte Ursache des sinnenfälligen Vorgangs. Diesen selbst beschreiben die Worte (v. 46) *ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν*. Es ist unverkennbar, daß sowohl diese Worte als die Deutung des so beschriebenen, von den Ohren- und Augenzeugen sinnlich wahrgenommenen Vorgangs den Leser an 2, 2—13 erinnern sollen[83]). Ebensowenig aber läßt sich leugnen, daß das Stichwort *λαλεῖν γλώσσαις* nicht der Pfingstgeschichte entspricht und nicht genau dasselbe bedeutet, wie *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* (AG 2, 4), sondern sich mit der von Pl 1 Kr 12—14 so eingehend

[81]) *διαμαρτύρομαι* im NT von Lc 16, 28; AG 2, 40 an 10mal bei Lc, nur 3mal bei Pl und Hb, teils im Sinn von Beschwörung der bezeugten Tatsachen, teils von feierlichen Mahnungen, womit der Redende die Hörer beschwört, sie nicht in den Wind zu schlagen. Zu vergleichen sind die Gelübdeformeln in der Diamartyria des Jakobus v. 2—4. — Jesus als zukünftiger Richter aller Menschen in den Evv am deutlichsten Jo 5, 21—29 cf Mt 7, 21—23; 25, 31—46, ferner AG 17, 31; Rm 14, 9f.; 2 Kr 5, 10.

[82]) Cf AG 2, 38f.; 3, 19—23; 13, 40f.; 17, 30; 18, 6; 24, 25.

[83]) Zu *ἐπέπεσεν τὸ π. τὸ ἅγ. ἐπὶ πάντας* (v. 44 = 11, 15 *ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ*, also förmliche Rückverweisung auf 2, 2ff.) cf 8, 16. 1 auch 8, 39; 19, 6 (ähnlich auch Lc 2, 25; 4, 18; AG 1, 8). Zu *ἐξέστησαν* (v. 45) cf AG 2, 5. 7. 12. Zu *ἡ δωρεὰ τοῦ ἁ. πν. ἐκκέχυται* (v. 45 = 11, 17) cf AG 2, 17. 18. 33 (Tt 3, 5f.; Rm 5, 5). Zu *μεγαλυνόντων τὸν θεόν* (v. 46) cf AG 2, 11 *λαλούντων . . . τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*. Zu *λαλεῖν γλώσσαις* mit oder ohne *ἑτέραις* s. A 84 und oben im Text.

gewürdigten Glossolalie, d. h. Reden in Wundersprachen deckt. Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, was oben S. 97—107 gesagt worden ist über den geschichtlichen Zusammenhang des am Pfingstfest geschehenen Redens in fremden Völkersprachen mit der Glossolalie, dem mißbräuchlich sogen. Zungenreden in den Gemeinden der ersten, vielleicht auch noch der zweiten Generation und über die wesentliche Verschiedenheit dieses eine Zeit lang in den Gottesdiensten in Übung gebliebenen Erbauungsmittels von jenem Einzelereignis. Das sehr vereinzelt von zwei alten Übersetzern in v. 46 vor oder zu *γλώσσαις* eingeschobene *ἑτέραις* oder eines ähnlichen Adjektivs [84]) kann nur entstanden sein zu einer Zeit, in der längst die große Zahl der Zeugen, die das einmalige Pfingstwunder und die einige Jahrzehnte lang in den Gemeindegottesdiensten üblich gebliebene Glossolalie erlebt hatten, ausgestorben war, und beruht auf einer Verwechselung zweier wesentlich verschiedener Äußerungen religiöser Begeisterung. Diese aus Unkenntnis der geschichtlichen Tatsachen, um die es sich handelt, entstandene Mißdeutung ist darum auch wertlos für die Ermittelung des wirklich Geschehenen. Pt und seine judenchristlichen Begleiter glauben aus den glossolalischen Äußerungen der ungetauften und unbeschnittenen Zuhörer zu erkennen, daß diese sämtlich (v. 44 *πάντας*) eben jetzt von demselben Geist ergriffen seien, von welchem sie selbst mehrere Jahre zuvor, „im Anfang“ (11, 15) d. h. an Pfingsten sich ergriffen und zu wunderbarem Reden befähigt gefühlt hatten. Der Fall, den Pt früher in Samarien erlebte (8, 15—17 s. oben S. 286 f.), hatte ihn darüber belehrt, daß jene mehr oder weniger wunderbaren Äußerungen des der christlichen Gemeinde eigentümlichen Geistes nicht notwendig, wie es gewöhnlich oder doch manchmal der Fall war, eine unmittelbare Folge des Empfangs der christlichen Taufe seien, cf neben 8, 14—17 auch 19, 2—6. Aber noch einen Schritt weiter führte den Pt seine und der ganzen ersten Jüngerschaft eigene Erfahrung. Sie alle waren am Pfingstfest vom Geist Gottes und Christi er-

---

[84]) Sy[1] übersetzt *γλώσσαις* hier und 19, 6 ebenso wie 2, 4 dasselbe mit *ἑτέραις* durch den eigentümlich syrischen Ausdruck für die Verschiedenheit und die Mehrheit, wörtlich „in Sprache. Sprache“ (cf Agrellii supplem. syntax. syr. ed. Kosegarten p. 150 nr. IV), dagegen sy[2] hier „in Sprachen“ ohne Randglosse oder Obelos von sy[3], aber 19, 6 mit einer offenbar aus 1 Kr 14, 3. 27 stammenden Glosse s. unten zu 19, 6. — sah 2, 4; 10, 46; 19, 6 deutlich *ἑτέραις γλώσσαις*. — Während Dd 2, 4 *ἑτέραις γλ.*, 19, 6 *γλ.* ohne *ἑτ.* bieten, hat D 10, 46 eine Lücke zwischen *λαλούντων* und *τὸν θεόν*, durch Rasur entstanden, d aber füllt die Lücke durch ein sinnloses *praevaricatis linguis* (cf Rönsch, Itala u. Vulg. p. 320. 377). Ob darin ein *variatis* steckt und ob dementsprechend in D *ἑτέραις* gestanden hat, ist ganz unsicher, und letzteres wäre eine der *lectiones latinizantes* von D. Die Lateiner haben sich sonst beinah ausnahmslos solcher Willkürlichkeiten enthalten s. Forsch IX, 73. 313.

griffen worden, ohne die christliche Taufe empfangen zu haben, und sie haben dieselbe auch nicht später nachträglich empfangen. Aus diesen Erfahrungen hat aber Pt nicht die vielleicht naheliegende Folgerung gezogen, daß der Vollbesitz der Gnadengaben Gottes überhaupt von der christlichen Taufe unabhängig sei, diese also auch völlig in Wegfall kommen dürfe. Er zieht aus der neuen Erfahrung, die er eben jetzt macht, vielmehr den Schluß, daß nachdem Gott die Verheißung der alten Propheten bis zu Johannes und Jesu selber von Ausgießung eines neuen Geistes über seine Gemeinde, was in uneigentlichem Sinne auch eine Taufe genannt wird (AG 1, 5; 11, 16), an den gläubigen Hörern des Ev's erfüllt hat, kein Grund mehr vorliege und kein Recht mehr bestehe, diesen geborenen Heiden die Taufe zu versagen, und er erteilt seinen Begleitern den Befehl, für deren Taufe zu sorgen (v. 47). Wo Gott so deutlich durch sein von aller menschlichen Mitwirkung unabhängiges Handeln geredet hat, müssen alle Bedenken der Menschen gegen Gottes kundgewordenen Willen verstummen (11, 17). Die Taufhandlung ist dadurch keineswegs zu einer inhaltlosen Cerimonie herabgewürdigt. Sie bleibt die von Jesus verordnete [85]) und darum, wo Gott nicht durch unzweideutige Kundgebung in Tat oder Wort einen Ersatz bietet, regelmäßig zu beobachtende Form für die Versicherung der Sündenvergebung und zugleich für die Aufnahme in die brüderliche Gemeinschaft der Christgläubigen. Dies aber sind unvergleichlich größere Güter, als die auf dem Gebiet des Naturlebens sich auswirkenden sogenannten Charismata, und nur die Begabung mit letzteren, nicht „die Gabe des hl Geistes" selbst und alle Heilsgüter des Gottesreiches stellen sich hier wie 8, 15—17 als von der Taufe unabhängig dar. Die Begleiter des

---

[85]) Die sicherste Bestätigung für die Stiftung der christlichen Taufe durch Jesus ist die Selbstverständlichkeit, mit der trotz aller Schärfe der Unterscheidung derselben von allen anderen Taufen und Waschungen (besonders AG 19, 2—6), auch schon Mt 28, 19; Mr 16, 16, aber auch AG 2, 38 von der tatsächlichen Anwendung der christlichen Taufe als Begleiterscheinung der Bekehrung geredet wird: AG 2, 38 (cf 10, 43 Sündenvergebung durch den Namen Jesu 22, 16 Abwaschung durch die Taufe); 2, 41; 8, 12. 36f.; 9, 19; 16, 15. 33; 18, 8. So auch bei Pl. Als ein Zeugnis für die Anordnung der christlichen Taufe durch Jesus darf mit größerem Recht, als z. B. Jo 3, 5 (Bd $IV^{5\cdot 6}$, 190), K 12, 11f. gelten (Bd I^4, 724 A 12); denn *τοῦ Χριστοῦ* im Sinne von „christlich" im Gegensatz zu „alttestamentlich" zu deuten, wie Ewald Bd X^2, 375, erscheint doch bedenklich, wenn man vergleicht *ὁ νόμος Μωυσέως* Lc 2, 22; AG 15, 5, *τὸ βάπτισμα Ἰωάννου* Lc 7, 29; AG 18, 25 (cf den Gegensatz 19, 4f.), *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* Rm 15, 19; 1 Kr 9, 12; Gl 1, 6 (neben *θεοῦ* Rm 1, 1; 15, 16 cf Bd IX^2, 47f.), auch (*τὸ*) *ποτήριον* und *ἡ τράπεζα* (*τοῦ*) *κυρίου* 1 Kr 10, 21; 11, 27, *δεῖπνον* Lc 14, 24 (Bd $III^{3\cdot 4}$, 550 = *κυριακὸν δεῖπνον* 1 Kr 11, 20 cf auch Ap 19, 7. 9. 17). Alle diese Genitive bezeichnen die geschichtliche Person und zwar als den Urheber, Anfänger, Veranstalter, oder wo Gott als solcher genannt wird, den Sohn zu dessen Ehren und durch dessen Vermittlung Gott die Institution ins Werk setzt (Mt 22, 2).

Pt führen seinen Auftrag ohne weitere Bedenken aus, und er selbst verweilt auf Bitten der Getauften einige Tage im Kreise der ersten ihrem Kern nach aus geborenen Heiden gebildeten Gemeinde (v. 48)[86]).

Schwierigkeiten fand Pt erst in Jerus. zu überwinden, bis wohin das Gerücht von dem kühnen Schritt, den er in Cäsarea gewagt, und den Erfolg, den er dort erzielt hatte, schon vor seiner Rückkehr nach Jerus. gedrungen war (11, 1—3). Während nämlich die Ap. und die Mehrheit der Gemeindeglieder in Judäa, die davon hörten, in diesem Ereignis die auch ihnen erfreuliche Tatsache anerkannten, daß „auch die Heiden das Ev angenommen haben“, gab es doch in Jerus. eine Gruppe von jüdischen Christen, welche dem Pt einen Vorwurf daraus machten oder doch ihre schweren Bedenken dagegen äußerten, daß er bei unbeschnittenen Männern eingekehrt sei und mit ihnen gegessen habe. Diese werden hier *οἱ ἐκ περιτομῆς* genannt, was hier einen anderen Sinn haben muß, als 10, 45, wo *οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί* von den 6 Begleitern des Pt gesagt ist, die Schritt für Schritt ihrem Führer vertrauensvoll gefolgt waren und nur über das Glossolaliren der um den Prediger des Ev's geschaarten Heiden als ein Wunder der göttlichen Gnade staunten. Hier dagegen reden Leute, die zwar der Muttergemeinde angehören, aber über das Verhalten des Pt sehr anders urteilen, als die übrigen Ap. und die jüdisch geborenen Brüder in ganz Judäa insgemein. Lc bedient sich also hier einer wie es scheint von Pl geschaffenen Redeweise[87]), um anszudrücken, daß diese Judenchristen sich den Heiden als unreinen Menschen gegenüber vor allem als Glieder des durch die Beschneidung geadelten Volkes Gottes fühlten und von diesem Standpunkt aus die Frage behandelt wissen wollten, wie und unter welchen Bedingungen auch die Heiden in die Gemeinde Christi aufgenommen werden könnten. Infolge des eingehenden Berichtes über seine Reise nach Cäsarea, den Pt jedenfalls in einer größeren Gemeindeversammlung erstattet (v. 4—17), verstummen seine Tadler und preisen nun auch ihrerseits Gott mit den Worten: „So hat also Gott auch den Heiden die Sinnesänderung geschenkt (und dadurch ihnen den Weg) zum

---

[86]) Dd sy^2 haben *παρεκάλεσαν αὐτὸν πρὸς αὐτοὺς διαμεῖναι ἡμέρας τινάς* st. *ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμ. τ.*, was demnach für *A* gelten darf, zumal *πρὸς αὐτούς* auch durch lt^2 (lt^1 fehlt) u. vg bestätigt wird. Nur sy^3 bemerkt am Rande sehr sonderbar, „der Grieche (hat): für ein Jahr“, wenn anders לפות dies heißen kann, d. h. wenn diese Präposition hier nicht ihre gewöhnliche Bedeutung = *κατά* c. acc, hat (s. Nöldeke syr. Gr. S. 156 a. E.; Bernstein Lex. syr. p. 394), welche hier den noch sonderbareren Gedanken ergeben würde, daß Pt „alljährlich“ (*κατ' ἔτος* Lc 2, 41 oder *ἐνιαυτόν*) sich in Cäsarea aufgehalten habe. S. aber unten S. 364f.

[87]) Gl 2, 12 cf *τῷ ἐκ τοῦ νόμου (σπέρματι) . . . τῷ ἐκ πίστεως* Rm 4, 16; Gl 3, 7. 9.

Leben (eröffnet)" [88]). In einem Maße, wie kaum an einer anderen Stelle, weicht *A* von *B* in dem Eingang dieser Erzählung von der Rückkehr des Pt nach Jerus. und der dortigen Verhandlung mit den Judaisten ab. Der Zuwachs am geschichtlichen Wissen, den *A* uns bietet, wird es rechtfertigen, daß der Text von 11, 1 bzw. 1—2 hier wenigstens in deutscher Übersetzung vollständig mitgeteilt wird [89]). „Ruchbar aber wurde den Ap. und den Brüdern in Judäa, daß auch die Heiden das Wort Gottes angenommen hatten, und sie priesen Gott. Pt nun wollte nach geraumer Zeit nach Jerus. reisen und zog, nachdem er die Brüder herbeigerufen und (in ihrem Glauben) bestärkt hatte, (von Cäsarea) aus; und viel redend durchwanderte er die Landschaften und lehrte sie (die Einwohner oder die Christen der verschiedenen Ortschaften). Als er aber dort (?, am Ziele der Reise, Jerus.) anlangte, und ihnen (den Christen in Jerus.) die Gnade Gottes verkündigte (cf 11, 23; 15, 4. 12), setzten die Brüder (?) aus der Beschneidung ihn zur Rede und sprachen" usw. [90]). Obwohl

---

[88]) v. 18 *ἡσυχάζειν* im Gegensatz zu anfänglichem Widerspruch AG 21, 14 cf Lc 14, 4. Es kann sich also nur auf die murrenden Judaisten (v. 2—3), nicht auf die Subjekte in v. 1 beziehen. Das teils vor (ℵ A B D), teils nach (E H L P) *ἔδωκεν* gestellte *εἰς ζωήν* soll jedenfalls nicht, als ob *τήν* voranginge, attributiv zu *τὴν μετάνοιαν* gezogen werden, sondern adverbiell zu *ἔδωκεν*. — Der Bericht des Pt v. 4—17 ist in seinen Besonderheiten bereits oben S. 347 ff, erörtert worden.

[89]) Den hier in bezug auf das sachlich Wichtigere besonders stark bezeugten Text mit ausführlicher Begründung der Einzelheiten gab ich Forsch IX, 347 f. u. 74. In obiger Übersetzung sind die Besonderheiten von *A* gesperrt gedruckt, erläuternde Zusätze in Klammern eingefügt. Nicht alles ist so sicher, wie man wünschen möchte. Grammatisch wäre z. B. möglich, daß *καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν* v. 1 a. E. im Rückblick auf 10, 45 *τὰ ἔθνη* zum Subjekt hätte; wahrscheinlich ist doch nur, daß die Ap. und die Brüder Subjekt sind cf 11, 18. D hat es 11, 1 ausgelassen.

[90]) Am Schluß von v. 17 hinter *κωλῦσαι τὸν θεόν* lt^2 (p. August. gegen g prov vg, also wahrscheinlich lt^1, der hier nicht direkt bezeugt ist) + *τοῦ μὴ δοῦναι αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον πιστεύσασιν*, ebenso D d (*ut non daret eis sp. s.*), aber + *ἐπ' αὐτῷ* (d *in eum*), dafür *in dominum Jesum* prov, mit dem weiteren Zusatz + *Christum* tepl. wernig. sy^2 (sy^3 obelisirt alles von *τοῦ μὴ* an, fand es also nicht in seiner alex. Hs) cf Forsch IX, 75. 213. Schon die große Mannigfaltigkeit der Zusätze kennzeichnet sie als willkürliche Zutaten. Richtig haben lt^2 (= lt^1) sy^2 (ohne Kritik am Rand von sy^3) als Subjekt von *τοῦ μὴ δοῦναι* Gott, nicht Jesus oder gar Pt verstanden. Nur dies paßt zu dem Text von v. 17^a nach *A* wie *B* (denn die Auslassung von *ὁ θεός* in D d u. einigen andern griech und lat. Zeugen macht diesen Satz sinnlos). Daß *B* den ganzen, in der Tat entbehrlichen Zusatz hinter *κωλῦσαι τὸν θεόν* strich, bedarf keiner andern Erklärung, als die Mehrzahl seiner Kürzungen. Wichtig aber ist, daß Pt nach *A* durch sein letztes Wort ausdrücklich bestätigt, was der verständige Leser sich selbst sagt, daß nicht die vorübergehende Ergriffenheit durch den die Charismata bewirkenden Geist (cf 1 Sam 10, 10 f.; 19, 23), sondern die von Gott durch Jesus verordnete Form und Voraussetzung der Verleihung des

die Zeitangaben 10, 48 *ἡμέρας τινάς* und 11, 1 *A διὰ ἱκανοῦ χρόνου* beide ziemlich unbestimmt sind, gewinnt man doch durch letzteres den Eindruck eines längeren Aufenthalts des Pt in Cäsarea, als nach *B*. Vielleicht erklärt sich die merkwürdige Randglosse von sy^3 zu 10, 48 (s. vorhin A 86) daraus, daß er in einer griech. Hs 11, 2 einen Text wie den von *A* vorgefunden hat und nur sagen will, daß man unter den „einigen Tagen" 10, 48 nach dieser LA in 11, 2 wohl eher ein Jahr als nur etwa eine Woche zu verstehen habe. Wir erfahren ferner, daß Pt nicht auf dem kürzesten Wege von Cäsarea nach Jerus. gereist ist, sondern seine Besuchsreise fortgesetzt hat (cf *διερχόμενον διὰ πάντων* 9, 32). Daß er dabei Galiläa und Samaria nicht unbesucht gelassen hat, ist nach 9, 30—31 wahrscheinlich.

II, 5. Die Gemeinden von Antiochien und Jerusalem während der Jahre 34—44, c. 11, 19—12, 25.

Zum dritten oder, wenn man 9, 31 f. hinzurechnen darf, zum vierten Mal (s. oben S. 339) greift Lc auf den Tod des Stephanus und die daran sich anschließende Verfolgung der Muttergemeinde zurück mit der Angabe, daß die in Folge derselben von Jerus. geflüchteten Christen unter anderem auch bis nach Phönicien, Cypern und Antiochien gelangten (11, 19). Da mit Ausnahme der Ap. sämtliche in und um Jerus. wohnhafte Christen, eine Anzahl von mindestens 25 000 Personen [91]) von dort vertrieben und in verschiedenen Richtungen versprengt wurden, so versteht sich von selbst, daß mit *οἱ διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ* (v. 19) [92]) nur diejenigen Bruchteile der dem Wortlaut nach damit bezeichneten Masse zu verstehen sind, welche in den phönicischen Städten, wozu man außer Tyrus auch Ptolemaïs rechnen darf [93]), ferner auf der viele Juden zu ihren Einwohnern zählenden Insel Cypern (AG 4, 36; 13, 5 ff.), und in Antiochien, der großen Hauptstadt der römischen Provinz Syrien, nächst Rom und Alexandrien „die unbestritten dritte Stadt der

---

hl Geistes zu andauernder Einwohnung die im Glauben an das Ev empfangene Taufe sei.

[91]) Cf 2, 41; 4, 4; 5, 14. 16; 6, 1. 7 s. oben S. 223 f.

[92]) Zu *οἱ διασπαρέντες* cf 8, 1. 4. St. *ἐπὶ Στεφάνῳ* (ℵ B H L P 61. 137) „auf Grund und Anlaß von" haben A E *ἐπί Στεφάνου*, was wahrscheinlich für eleganter galt, aber entweder „im Beisein" oder „zur Zeit" von St. bedeuten würde cf das *sub Steph.* d e g vg, wie 11, 28 *sub Claudio*. Nur D (aber durch d nicht bestätigt) *ἀπὸ τοῦ Στεφάνου*, wohl nur mechanische, aber stilwidrige Wiederholung des *ἀπὸ* vor *τῆς θλίψεως*. St. *μόνον* geben D d g p v a t *μόνοις*.

[93]) Cf AG 21, 3—7. Daß es in beiden Städten eine ansehnliche Minderheit jüdischer Einwohner gab, sieht man aus Jos. bell. II, 477. Über Ptolemaïs ausführlich Schürer II^4, 141—148.

von den Römern beherrschten Welt“ (Jos. bell. III, § 29), sich für längere Zeit oder auch für immer niederließen, wie schon früher andere Gruppen von Flüchtlingen in Damaskus, Lydda, Joppe und Cäsarea Zuflucht und Wohnsitz gefunden hatten. Unter den nach Antiochien übergesiedelten Flüchtlingen werden v. 20 besonders hervorgehoben einige von Cypern und Cyrene stammende Leute, welche im Unterschied von den übrigen aus Jerus. nach Antiochien geflüchteten Christen, die sich durchaus auf Mitteilung der christlichen Verkündigung an die Juden beschränkten, auch an die Hellenen sich wandten. Da sie sämtlich der Muttergemeinde angehört haben, die bis dahin aus lauter Juden mit Einschluß einiger Proselyten ersten Grades (6, 5 cf 2, 10 f.) bestand, gab es unter diesen Flüchtlingen keine Unbeschnittene, wohl aber nicht wenige Hellenisten (oben S. 226 ff.). Mit Sicherheit gilt dies von den Cyrenäern und Cypriern, die nach Antiochien übersiedelten; sie waren es in dem gleichen Sinn wie die 2, 10; 6, 9 Erwähnten, also Juden, denen das Griechische Muttersprache geworden war neben geringerer Kenntnis der aramäischen Sprache, die sie durch jahrelangen Aufenthalt in Jerus. sich angeeignet haben mochten (s. oben S. 80 ff.). Dies wird unter anderem auch von dem antiochenischen Lehrer Lucius von Cyrene (13, 1) gelten. Ohne eine mehr oder weniger ausreichende Kenntnis des Griechischen werden auch diejenigen nicht gewesen sein, die wie wir es von Saul-Paulus wissen und von dem auf Cypern geborenen, aber in Jerus. Grundbesitzer gewordenen Leviten Barnabas vermuten dürfen (4, 36 f.), in der eigenen Familie die aramäische Muttersprache in Gebrauch hatten und sich daher als Hebräer ansehen konnten. Dasselbe müssen wir auch von dem Simeon (*Συμεών*) mit dem lat. Beinamen Niger und dem am herodäischen Hof aufgewachsenen Manaën (13, 1) annehmen [93a]). Gerade solche Männer mußten sich vor anderen Emigranten aus Jerus. berufen fühlen, nicht nur ihren Volksgenossen, sondern auch den Griechen in Antiochien „das Wort zu sagen“, indem sie ihnen „die gute Botschaft von dem Herrn Jesus verkündigten“ [94]). Daß eine große Zahl

[93a]) Diese Männer sind hier selbstverständlich nur beispielsweise genannt. Sie können wie Barnabas (v. 22) erst später und noch später als dieser mit den Propheten (v. 27) gekommen sein.

[94]) ℵ*, der schon v. 19 extr. sinnloses *Ἰουδαίοι* ohne nachträgliche Korrektur gibt, schreibt v. 20 vollends sinnloses *πρὸς τοὺς εὐαγγελιστάς*, was aber von einem jüngeren Korrektor in *Ἑλληνιστάς* korrigirt ist. Letzteres ist glänzend bezeugt durch B E H L P 61. 137 . . ., auch von einem späten Korrektor in D eingetragen, würde aber voraussetzen, daß die 12 Ap. und Stephanus, auch Pl bis dahin den hellenistischen Juden z. B. in Jerus. (6, 1. 9; 9, 28 f.) noch nicht „das Wort gesagt“ hätten. Möglich ist also nur das in D A erhaltene *Ἕλληνας*, welches die alten Versionen durchweg nicht von *Ἑλληνιστάς* 6, 1; 9, 29 unterscheiden, für beides z. B. die Lat. *Graeci*, nur ausnahmsweise Rufin zu Eus. h. e. II, 3, 3 ersteres durch *alii ex gentibus*. — Am Schluß von v. 20 hat D + *Χριστόν*.

dieser heidnischen Antiochener in folge dessen glaubend zu dem Herrn sich bekehrte, wird (v. 21) darauf zurückgeführt, daß die segnende und schützende Hand Gottes mit den Predigern war[95]). Aus dem Gang der Erzählung in v. 19—26 ist der Zeitpunkt nicht zu bestimmen, in dem diese judenchristlichen Evangelisten mit ihrer Verkündigung an die heidnische Bevölkerung Antiochiens oder doch an einzelne Personen aus derselben sich wandten. Es ist aber nicht wohl denkbar, daß sie ohne jedes Bedenken, wie es scheint, und auch ohne jeden höheren Auftrag gewagt haben sollten, wozu Pt sich erst nach so schweren Bedenken und so offensichtlichen Kundgebungen entschlossen hat. Es ist vielmehr anzunehmen, daß die AG 10, 1—11, 18 erzählten Ereignisse diesen von Jerus. gekommenen Cypriern und Cyrenäern bekannt waren, als sie auf eigene Verantwortung hin heidnischen Antiochenern das Ev brachten. Der überraschend große Erfolg dieser ihrer Tätigkeit in der Großstadt mußte bald überall in der Christenheit bekannt werden, so auch in Jerus. Die Wirkung, welche diese Nachricht dort hervorrief, wird (v. 22) mit Worten beschrieben, die den Leser an den inhaltlich gleichartigen Satz 11, 1 zumal nach der Fassung desselben in *A* erinnern müssen[96]). Um so auffälliger ist, daß hier nicht wie 8, 14; 11, 1; 15, 2 von den Ap., sondern nur von der Gemeinde zu Jerus. die Rede ist. Die Ap. werden also, dem Beispiel ihres Führers folgend, Jerus. verlassen haben, um ihrem Hauptberuf nachzugehen, dabei aber auf das hl. Land sich beschränkt haben. Daher entsendet die Gemeinde den Barnabas, um den Cypriern, seinen Landsleuten, und den Cyrenäern auf ihren

[95]) Vor *πιστεύσας* v. 21 (ebenso artikellos v. 17) haben die sogen. besten Hss ℵAB ein *ὁ* eingeschoben, was den sonderbaren Gedanken ausdrücken und gegensätzlich betonen würde, daß nur die an die Predigt gläubig Gewordenen sich zu dem Herrn bekehrten. — Zu *καὶ ἦν* (nur D *ἦν δέ*) *χεὶρ κυρίου μετ᾽ αὐτῶν* cf Lc 1, 66, von dem heranwachsenden Kinde Johannes, entfernt ähnlich Esra 6, 8. Wie an diesen beiden Stellen und überall in der AG ist auch hier das artikellose *κύριος* Ersatz des Jahwehnamens, zumal ein auf Jesus bezügliches *ὁ κύριος* sowohl vorangeht (v. 20) als nachfolgt (v. 21 a. E.). — Durch Erinnerung (cf auch Lc 5, 17) an AG 4, 30 ließen einige Min. (61, at) sich verleiten, hinter *αὐτῶν* einzuschieben *τοῦ ἰᾶσθαι αὐτούς*. Aber von Heiltätigkeit dieser Evangelisten fehlt jede Andeutung. — Die Randglosse von sy[3] lautet auf deutsch: „Die Zahl, welche (in die Gemeinde) aufgenommen wurde, (steht) nach dem Sprachgebrauch anstatt der Personen."

[96]) S. oben S. 364 A 89. — v. 22[a] nach überwiegender Bezeugung: *ἠκούσθη δὲ ὁ λόγος εἰς τὰ ὦτα τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Ἰερουσαλὴμ* (*Ἱεροσολύμοις* EHLP 137) *περὶ αὐτῶν, καὶ ἐξαπέστειλαν Βαρνάβαν διελθεῖν ἕως Ἀντιοχείας*. St. *ὁ λόγος*, das an dem nachhinkenden *περὶ αὐτῶν* (nicht = *περὶ τούτων*, sondern wie *μετ᾽ αὐτῶν* v. 21 auf die Missionsprediger bezüglich) seine notwendige Ergänzung findet, gibt sy[1] „eben dies". Hinter *τῆς* + *οὔσης* ℵBE 61. 137 sy[2] d (gegen D) vg cf 11, 2, auch das zu 13, 1 Bemerkte. — *διελθεῖν* vor *ἕως Ἀντ.* D (*τῆς Α.*) HLP 137 sy[2] lt[2] vg, om ℵAB sy[1] (dieser nur *εἰς Ἀ*).

Wanderungen durch phönicisches und syrisches Gebiet bis nach Antiochien (cf v. 19) nachzugehen, offenbar zu demselben Zweck, zu dem Pt und Johannes ehedem von den übrigen Ap. nach Samaria geschickt worden waren, daß ein Mann von wachsendem Ansehen, der das Vertrauen der Muttergemeinde besaß, die Entwicklung der Dinge auf den neuen Wegen, welche Männer von geringerer Erfahrung eingeschlagen hatten, einer prüfenden Aufsicht unterziehe. Barn., der bei den Verhandlungen in der Gemeindeversammlung, die seiner Aussendung vorangegangen sein müssen, in Abwesenheit der Ap. hauptsächlich das Wort geführt haben wird, entsprach dem Auftrag und hat von da an seine Kraft der Heidenmission gewidmet. Da er die an den Neubekehrten in Antiochien zu Tage getretenen Wirkungen der Gnade Gottes sah, hatte er seine Freude daran, fand auch nichts einzelnes zu rügen, sondern begnügte sich damit, ohne einen Unterschied zwischen Griechen und Juden zu machen, alle zu ermuntern, mit herzlichem Vorsatz bei dem Herrn zu beharren. Dieser Sinn von v. 23 ergibt sich, wenn man *προσμένειν τῷ κυρίῳ* liest. Abgesehen von der sehr einseitigen Bezeugung[97]) ist ein *ἐν* vor *τῷ κ.* unannehmbar; denn *προσμένειν* bedarf zur Vervollständigung seines Begriffs, wo eine solche sich nicht aus dem Zusammenhang von selbst ergibt (AG 18, 18?), eines Dativs und zwar regelmäßig hinter dem Verbum (AG 13, 43; 1 Tm 5, 5; Mt 15, 32). Dazu aber eignet sich das vorangehende *τῇ προθέσει τῆς καρδίας* nicht; denn der jeder inhaltlichen Näherbestimmung ermangelnde Vorsatz des Herzens ist nichts, wobei zu beharren ein Seelsorger ermahnen wird. Daß die jungen Christen zu Antiochien sämtlich von dem aus dem Herzen kommenden Entschluß beseelt sind, ein Leben des Glaubens, der Liebe und der Sittenreinheit zu führen, setzt Barn. voraus und ermuntert sie, bei den Bemühungen, diesen Vorsatz ins Werk zu setzen, sich an den Herrn zu halten, an den sie gläubig geworden sind. Diese überaus günstige und gütige Beurteilung erklärt Lc (v. 24) daraus, daß Barn. ein guter Mann voll heiligen Geistes und Glaubens war; und als eine Frucht dieser Eigenschaften des Barn. fügt er hinzu, daß die junge Gemeinde unter seiner Leitung um eine beträchtliche Menge neuer Glieder anwuchs. Daß diese „dem Herrn hinzugefügt wurden" ist ein durch das *προσμένειν τῷ κ.* (v. 23) vorbereiteter Ausdruck für die Bekehrung und Aufnahme in die Gemeinde[98]). Wenn man gleich darauf zu lesen bekommt, daß Lc in demselben Jahr ein Glied der Gemeinde

---

[97]) Von den Griechen nur B; die Versionen, die es auszudrücken scheinen, sah kopt und einige Lat., nicht $sy^{1.2}$, beweisen nur, daß sie das *πρός* in *προσμένειν* irrtümlich auf *προθέσει* bezogen haben. Das *τῷ κυρίῳ* mit Blaß anzuzweifeln, scheint nicht berechtigt.

[98]) Ähnlich, aber nicht ganz gleich AG 2, 41. 47; 5, 14.

gewesen und wahrscheinlich erst geworden ist, so erkennt man hinterdrein, daß die warme Charakterschilderung des Barn.[99]) aus persönlicher Erfahrung des Erzählers geflossen ist. Charakteristisch für den ebenso guten und freundlich gesinnten, als geisterfüllten Mann war es auch, daß er (v. 25), angesichts des Anwachsens der Gemeinde, sich nach einem Gehilfen umsah und von Antiochien nach Tarsus reiste, um den Saul, dem er vor mehreren Jahren bei den älteren Ap. und der Muttergemeinde Eingang verschafft hatte, dort aufzusuchen und, nachdem er ihn gefunden, als seinen Mitarbeiter nach Antiochien mit sich zu nehmen. An dieser Stelle beginnt eine Reihe von Abweichungen der Urausgabe, die den kurz andeutenden Text *B* in vorzüglicher Weise beleuchten. Der am besten durch sy^3 lt^2, mit einigen Schreibfehlern durch D erhaltene Text *A* in v. 25 sagt: „Da er aber hörte, daß Saul sich in Tarsus befinde, zog er aus ihn zu suchen; den er, nachdem er mit ihm zusammengetroffen war, bat, mit ihm nach Antiochien zu kommen“ [100]). Daß Barn. ihn dort anzutreffen hoffte, erklärt sich aus 9, 30. Man sieht aber, daß die beiden Männer seit längerer Zeit nicht in Verbindung standen. Saul war wie verschollen. Er suchte keine Unterweisung durch die älteren Ap. und andere Christen (Gl 1, 16), sondern wartete in seiner Vaterstadt auf den Ruf, der ihm schon vor der Rückkehr nach Tarsus in Aussicht gestellt war (AG 22, 21). In der Bitte des geisterfüllten Barn. erkannte er den Ruf seines einzigen Meisters. Auch in v. 26 geht *A* seinen eigenen Weg. Nach dem wahrscheinlichen Text von *B*[1]) wird von Barnabas und Saul gesagt, daß es ihnen zu teil wurde oder vergönnt war, ein ganzes Jahr lang in der Gemeindeversammlung (mit den Gläubiggewordenen) zusammenzukommen und eine große Volksmenge zu

---

[99]) Sie beginnt schon im v. 23 mit *ἐχάρη* und der Angabe des Inhalts seines *παρακαλεῖν*, und was v. 24 folgt, erinnert wohl an das 6, 5 von Stephanus Gesagte, geht aber durch *ἀγαθός* darüber hinaus cf Lc 23, 50; Jo 7, 12; 1 Pt 2, 18; auch 1 Th 3, 6.

[100]) Cf Forsch IX, 75. 275. Lt^2 (am reinsten in g) stimmt mit sy^3, der nur ein wenig schwerfällig sich ausdrückt, genau überein. D *ἀκούσας δὲ ὅτι Σαῦλος εἰς Θάρσον* (!) *ἐστιν ἐξῆλθεν ἀναζητῶν* (so auch p, *ἀναζητῆσαι* g sy^3 mit *B*) *αὐτόν, καὶ ὡς* (lies *ᾧ* ohne *καί* mit g sy^3) *συντυχὼν παρεκάλεσεν ἐλθεῖν εἰς Ἀντιόχειαν*. Cf zu *συντυγχάνειν* c. dat. im NT nur noch Lc 8, 19. Die Einschiebung von *ὁ Βαρνάβας* hinter *Τάρσον* (E 137 sy^2) ist eine stilistische Besserung, die auch *B* für überflüssig gehalten hat.

[1]) *ἐγένετο δὲ αὐτοῖς* (א A B E 61. 137 d e g) entspricht dem Gebrauch von *γίνεταί τινι* c. Inf. als Subjekt sowohl vom unerwünschten (AG 20, 16), als von erfreulichen (AG 22, 17) Begegnissen. So auch mit anderem Subjekt AG 2, 43; 7, 40; Lc 1, 38. Unter letzterem Gesichtspunkt ließ sich auch das Aufkommen des Christennamens betrachten s. oben im Text. Das gleichfalls sehr verbreitete *αὐτούς* (H L P) entspricht einer von Lc viel häufiger gebrauchten RA Lc 6, 1. 6. 12; AG 4, 5; 9, 3. 43. Unwahrscheinlich ist auch das *καί* vor *ἐνιαυτόν* (א A B sy^2) sei es im Sinne eines „sogar“ (Lc 6, 5; 7, 26; Mt 24, 24) oder als korrelat mit dem *καί* vor *διδάξαι*.

belehren, woran dann als ein weiteres Zeichen der ungestörten Lehrtätigkeit der Missionare und des stetigen Wachstums der Gemeinde ergänzend auch noch die Tatsache sich anschließt, daß erstmals in Antiochien die Jünger mit dem Namen „Christianer“ bezeichnet wurden. Die enge grammatische Verkettung dieser letzten Angabe mit den beiden vorangegangenen durch *τέ* bürgt dafür, daß die an die Spitze der drei Infinitivsätze gestellte Zeitangabe auch für das Aufkommen des Christennamens gelten soll, diese also in jenes erste Jahr gemeinsamen Lehrens des Barn. mit Saul fällt. Selbstverständlich ist auch, daß *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* nicht auf ein gottesdienstliches Gebäude hinweist, sondern die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde und die gottesdienstliche Versammlung bedeutet, da an Kirchenbauten in so früher Zeit nicht zu denken ist [2]). Unmittelbar hinter dieser Aussage kann *ὄχλον ἱκανόν* nicht wieder die versammelte Gemeinde, sondern nur im Gegensatz zu *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* eine große Zahl von erst zu Bekehrenden bezeichnen [3]), von denen einzelne ja auch in die Gemeindeversammlung Einlaß gefunden haben mögen, die aber doch nicht in großen Haufen eingedrungen sein werden. In *A* hat der Satz wahrscheinlich so gelautet [4]): *παραγενόμενοι δὲ ἐνιαυτὸν ὅλον συνήχθησαν ἐν τῇ*

---

[2]) Nicht nur die Urgemeinde, die an Vorhöfen und Hallen des Tempels große Räume zu gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeindemitglieder und zu Ansprachen an das noch nicht christgläubige Volk zur Verfügung hatte, mußte sich daneben an Gottesdiensten der Gemeinde in Privathäusern genügen lassen (s. oben S. 44. 134 ff. 150. 219 zu 1, 13; 2, 46; 3, 11; 5, 12. 42; 12, 12), sondern auch die heidenchristlichen Gemeinden in den größeren Städten (1 Kr 16, 19; Rm 16, 5; Kl 4, 15; Phlm 2). Erst im vorgerückten 3. Jahrhundert konnte der Vf des Clemensromanes recogn. X, 71 dichten, daß der vornehme Theophilus in Antiochien, also der *κράτιστος Θεόφιλος* des Lc, *domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine* konsekrirt habe, in welcher von allem Volk für Pt eine Kathedra errichtet wurde, und die ganze Menge zum Anhören der Predigt des Apostels sich versammelte. — *συνήχθησαν* kann man geradezu frei übersetzen „sie hielten Versammlungen ab“. Die Auslassung von *ἐν* vor *ἐκκλ.* in H L P und manchen Min. würde eine im NT unerhörte Konstruktion des so oft gebrauchten *συνάγεσθαι* schaffen. Eher könnte man an Tilgung des Artikels denken cf 1 Kr 11, 18 *συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ*. Ganz sinnlos ist D *συνεχύθησαν* (d *commisceri* (!) *ecclesiam*) ohne *καὶ διδάξαι* und ohne diese Auslassung *commisceri ecclesiae* g, sehr ungenau auch vg *conversati sunt* (*ibi?*) *in ecclesia*. Ob D an AG 21, 27 *συνέχεον πάντα τὸν ὄχλον* dachte? Der Ausdruck in *A* und *B* bleibt unbehilflich, da *συνήχθησαν* zu dem nur aus zwei Personen bestehenden Subjekt, an welchem das folgende *ἐδίδαξαν* festhält, nicht recht zu passen scheint cf jedoch Mt 18, 20.

[3]) So auch v. 24 cf dagegen 1 Kr 14, 23 f.; Jak 2, 2. Nicht zu vergleichen ist AG 1, 15, wo dieselben Personen vorher durch *μαθητῶν A* oder *ἀδελφῶν B* bezeichnet sind, und der Gegenstand der Verhandlung eine ausschließlich christliche Versammlung voraussetzt.

[4]) S. Forsch IX, 276. Von *καὶ τότε* — *Χρ.* an gehen D d g p sy[1] Afr. p. 384 (dieser in freier Wiedergabe) wesentlich überein. Doch scheint sy[1] *ἔκτοτε* (st. *καὶ τότε*) vorauszusetzen, von Herodian bei Lobeck, Phryn.

ἐκκλησίᾳ καὶ ἐδίδαξαν ὄχλον ἱκανόν, καὶ τότε πρῶτον ἐχρηματίσαν ἐν Ἀντιοχείᾳ οἱ μαθηταὶ Χριστιανοί. Schon das Wort *χρηματίζειν* in der hier vorliegenden Bedeutung (*καλεῖσθαι, λέγεσθαι*) schließt nach überwiegendem Sprachgebrauch [5]) aus, daß die Christen von da an in Antiochien und in der Kirche überhaupt schon zu der Zeit, da Lc dies schrieb, sich selbst diesen Namen beigelegt haben. Sie nannten sich bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts hinein *μαθηταί, ἀδελφοί, ἅγιοι,* seltener *πιστοί.* Im NT gebraucht nur noch der jüngere König Agrippa *Χριστιανός* (AG 26, 28) und Pt oder Silas-Silvanus in dessen Namen (1 Pt 5, 12), wo er vom Standpunkt der Verfolger und Verleumder der christlichen Gemeinde deren Mitglieder benennt (1 Pt 4, 16). Der älteste christliche Schriftsteller, der ohne Rücksicht auf die heidnische Umwelt für sich und seine Glaubensgenossen den Christennamen in Anspruch nimmt, ist Ignatius [6]), ein Antiochener wie Lc, wohingegen in den übrigen

p. 461 ebenso wie *ἀπὸ τότε* (cf Lc 16, 16; Koh 8, 12) als unklass. verworfen. — *πρῶτον* D (erste Hand) A E H L P wird in *A* gestanden haben; das seltenere, aber hier zutreffendere *πρώτως* (in D eingetragen s. Scrivener p. 443, ferner ℵ B, auch *πρῶτος* und von *αὐτούς* abhängig *πρώτους* in einzelnen Min.) darf man für *B* annehmen. Lehrreich Clem. hom. 16, 20 *πρῶτος* (als erster von allen Menschen) *ἐφθέγξω, ἃ πρώτως* (zum ersten Mal in unserem Leben, schlechte v. l. *πρωτος*) *ἠκούσαμεν. πρῶτοι καὶ μόνοι ἡμεῖς κτλ.* — St. *Χριστιανούς* schreiben B* D *Χρειστ.*, ℵ* (nach Tschd. ed. VIII auch 61, aber in Anecd. p. 137 nicht bestätigt) *Χρηστ.* Auch 26, 28, wo D defekt ist, und 1 Pt 4, 16 stehen ℵ* und B* mit der gleichen Schreibung allein, während sie *Χριστός* überall nur so schreiben.

[5]) Cf Rm 7, 3. Es entspricht dem *male* oder auch *bene audire* (Thes. l. lat. II, 1290 f.), die älteren lat. Übersetzer haben AG 11, 26 *nuncupari*, vg *ita ut cognominarentur.* Hieronymus faßt also *Χριστ.* als einen dem Eigennamen angefügten Beinamen auf. Polybius, der älteste Autor, bei dem *χρηματίζειν* von Namengebung nachgewiesen wird, gebraucht es an der einen der von Schweighäuser nachgewiesenen Stellen V, 57, 2 von Anmaßung des Königstitels, an der anderen XXX, 2, 4 von rechtmäßiger Führung desselben.

[6]) Ep. ad Eph. 11, 2; Rom. 3, 2; Magn. 4,3; ad Polyc 7, 3, überall als Ehrentitel, den man durch sein Verhalten bewähren muß, auch *Χριστιανισμός* als die Religion der Gemeinde Christi Magn. 10, 1 u. 3; Rom. 3, 3; Philad. 6, 1, Trall. 6, 1 *χριστιανὴ τροφή* als bildlicher Ausdruck für die kirchliche Lehre im Gegensatz zu Häresie, wofür erst sehr viel später *χριστιανικός* nachzuweisen ist. Ps.-Justin, Quaest. ad orthod. 110; Theod. Mops. fragm. ed. Fritzsche p. 91, 3; Theodoret s. Bauer's Glossar zu dessen Werken; auch *χριστιανικῶς* in der noch älteren Vita Antonii c. 1 Athan. ed. Montfaucon I, 795. Die Lateiner bedurften dieser Weiterbildungen nicht. Ich muß und darf hier wohl auf Wiederholung und Vervollständigung meiner Ausführungen in Einl II³, 41ff. cf S. 35f. 668 verzichten. Liegt hier, wie sogleich nochmals gezeigt werden soll, AG 11, 26 eine Aussage des Lc vor, der nach v. 28 zur Zeit des Ereignisses ein Mitglied der antiochenischen Gemeinde wurde oder bereits war, und fällt das Jahr, in welches die Entstehung des Christennamens bei der heidnischen Bevölkerung Antiochiens (v. 26) nach v. 28 in die Regierungszeit Caligulas (a. 37—40), so ist kein vernünftiger Grund zu ersinnen, die Glaubwürdigkeit jener Angabe des Lc zu bezweifeln. Es ist aber auch

Schriften der Patres apost. mit Einschluß der „Lehre der 12 Apostel“ der Name überhaupt nicht vorkommt [7]). Gleichzeitig mit Ignatius gebraucht der jüngere Plinius in seinem Bericht an Kaiser Trajan über die gerichtlichen Verhandlungen mit zahlreichen Christen in seiner Provinz Bithynien nicht weniger als 7 mal **Christiani** als einzigen, in seiner Umgebung wie auch in der kaiserlichen Kanzlei bekannten und von ihnen selbst anerkannten Namen der Verehrer Christi. Um ein Menschenalter früher, nämlich vor dem J. 79, ist an die Wand eines Hauses in Pompeji eine Inschrift geschrieben worden, die im J. 1862 entdeckt und zum großen Teil gelesen wurde, später allerdings unleserlich geworden ist, sicher jedoch die Buchstaben *HRISTIAN* enthalten hat [8]). Auf das Jahr 63/64 bezieht sich der berühmte Bericht des Tacitus über den Brand von Rom und die dadurch veranlaßte Verfolgung der römischen Christen. Einen anderen Namen für dieselben kennt auch Tacitus nicht; er weiß auch ganz genau, daß der Urheber des Christennamens, ein gewisser Christus, unter der Regierung des Tiberius von Pontius Pilatus, dem Prokurator Judäas, zum Tode verurteilt worden ist [9]). Um so mehr hätte es von jeher befremden sollen,

von Wichtigkeit, daß gerade der Antiochener Ignatius, der älteste und am deutlichsten redende christliche Schriftsteller es ist, der die Aneignung des von den Heiden in Antiochien aufgebrachten Christennamens seitens der Christen bezeugt. Wortbildungen wie *Χριστιανός*, nicht zu verwechseln mit den äußerlich ähnlichen Bildungen auf *-ανός* (*anus*) von einem auf *ι* (*ι*) auslautenden Stammwort, wie *Αἰμι-ανός*, *Aemilianus*, ist bei den Lateinern von Cicero an immer mehr in Gebrauch gekommen (Catonianus, Lepidianus, Crassianus, Noranianus), gibt aber keinen Anlaß, die Entstehung des Christennamens nach Italien oder Rom zu verlegen. Ignatius, der selbst einen lat. Namen trägt und mehrere lat. Wörter nur transkribirt, kennzeichnet sich andrerseits durch mehr als einen Ausdruck als einen echten Orientalen (cf m. Ignatius von Ant. S. 28. 275 A 3; S. 530 f.), und Namen auf *-ιανός* finden sich besonders häufig in Antiochien und bei den Syrern z. B. der Valentinianer Julius Cassianus, ein anderer Cassianus oder Casianus, welchen Pseudoignatius zu einem Freund des echten Ignatius macht (Patr. apost. II p. 182, 10; 264, 12; 270, 22), der Syrer Tatian, Lucian von Samosata, der ebendort geborene Lucian, der Stifter der exegetischen Schule von Antiochien, der Historiker Herodian um 240, von syrischer Herkunft, wahrscheinlich in Antiochien einheimisch.

[7]) Im Brief an Diognet, der in unsere Ed. minor aufgenommen, aber im Index nom. nicht berücksichtigt ist, kommt er allerdings 12 mal vor. Der Vf gehört aber nach Zeit, Anschauungskreis und Stil näher mit den ältesten Apologeten zusammen, wie Aristides c. 2, 6 (ed. Seeberg in m. Forsch V, 329), der schreibt: *οἱ δὲ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

[8]) C. I. Lat. IV (Inscr. pariet. Pompejanae ed. Zangemeister p. 41) nr. 679; Tab. XVI, 2. 3 cf de Rossi, Bull. di arch. crist. 1864 p. 69 ff. 92 ff. In einer bei Steinamanger in Ungarn gefundenen Grabinschrift (C. I. Lat. III suppl. nr. 10934 [genauere Wiedergabe der schon vorher als nr. 4221 gedruckten Inschrift]) *in deo patre nostro et hristo* (sic) *ejus*. Es scheint darnach *h* st. *ch* (*χ*) im Namen *Christus*, also wohl auch *HRISTIANUS* hier und da vorgekommen zu sein.

[9]) Tac. ann. XV, 44 . . . *Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis*

daß er den Namen als einen solchen einführt, welchen das ungebildete Volk in Rom damals dieser gefährlichen Bande zu geben pflegte. Dies setzt voraus, daß dem Namen im Munde des Pöbels etwas anhaftete, was der besser unterrichtete Tacitus sich nicht aneignen mochte. Was das sei, kann nicht zweifelhaft sein, seitdem festgestellt ist, daß Tacitus den Namen *Chrestianos* geschrieben hat [10]), was für den hochgebildeten Mann, welcher den Namen des Stifters der Sekte richtig *Christus* schreibt, einen auf Unwissenheit beruhenden Fehler der vulgären Redeweise bedeutete. Der weniger wählerische Sueton hat wenig später an der zu AG 18, 1 zu besprechenden Stelle (vita Claudii 25) den Christus, um welchen die Judenchristen und die Juden in Rom mit einander im Streit lagen, *Chrestus* genannt. Der von Tacitus vorausgesetzten Schreibung *Χριστός* neben *Χρηστιανοί* fehlt es auch in der ntl Textüberlieferung und in der altkirchlichen Literatur nicht an mannigfaltiger Bestätigung. Christen konnten ja nicht daran zweifeln, daß *ὁ Χριστός* als Amtsbezeichnung Jesu von *χρίω* abgeleitet sei und ihn als den von Gott mit hl Geist gesalbten König bezeichne [11]), also mit *χρηστός* nichts zu schaffen habe. An den 3 einzigen Stellen des NT's, wo der Christenname vorkommt (AG 11, 26; 26, 28; 1 Pt 4, 16), hat der Cod. Sin. von erster Hand *Χρηστιανοί* (bzw. *-ός*). Die Beharrlichkeit in dieser Schreibung beweist, daß sie ihre Entstehung nicht einer augenblicklichen Geistesabwesenheit oder mangelhafter orthographischer Kenntnis des Schreibers verdankt. Die gleiche Schreibung ist auch bei den

---

affecit, quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos (s. A 10) *appellabat. Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat, repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat* etc. Daß Pilatus damals Prokurator von Judäa war, erfährt der Leser wenige Zeilen später. Man hat dies alles sonderbar bequem bei einander Lc 3, 1; 23, 1—24; AG 11, 26. Es fällt auch auf, daß Josephus nur ein einziges Mal dem Pilatus (ant. XVIII, 35, im bell. II, 169 nicht einmal bei der ersten Einführung) beide Namen gibt, wie Tacitus, der ihn nur l. l. erwähnt, und im NT nur Lc 3, 1; AG 4, 27 und Pl 1 Tm 6, 13 cf m. Schr. über das apost. Symb. S. 40f. 68f. Die wahrscheinlichste Erklärung liegt darin, daß Tacitus im Unterschied von Plinius (ep. 96 ad Traj. *cognitionibus de Christianis interfui numquam*) Gelegenheit gehabt hat, unter Kaiser Domitian Gerichtsverhandlungen gegen Christen beizuwohnen oder genaue Auskunft über ihre Aussagen vor dem Richter zu erhalten.

[10]) So von erster Hand in der einzigen Hs dieses Teils der Annalen s. Codd. gr. et. lat. photogr. depicti tom. VII pars post. fol. 38 r.; Andresen, Wochenschr. f. klass. Philol. 1902 S. 780f. Angesichts des dicht daneben richtig geschriebenen *Christus* war die Änderung in *Christianos* für einen späteren Abschreiber beinah unvermeidlich.

[11]) AG 4, 27 (cf v. 26); 10, 38; Lc 4, 18 (cf 3, 23; 4, 1), Jo 1, 41 (cf v. 33). — Lev 4, 5 *ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός* LXX (so überall vom König) = Lev 4, 3 *ὁ ἀρχιερεὺς ὁ κεχρισμένος*. Aquila 1 Sam 2, 10; Dan 9, 26 *ἠλειμμένος* = *χριστός* LXX (Theodot. zu Dan. ohne Äquivalent). Cf auch Einl I^{3}, 13f. unter nr. 3 und zu Jo 1, 41 Bd IV$^{5.6}$, 135 A 44.

koptischen Christen verbreitet gewesen. Die unterägyptische Version (kopt) schreibt nach der Ausgabe von Wilkins an allen 3 Stellen ohne Abkürzung *Χρηστιανός* (bzw. *-οί*), die oberägyptische (sah.) 11, 26 (26, 28; 1 Pt 4, 16 fehlen) nach einer von Woide verglichenen Hs *Χρηστιανοί*, was Budge zu bemerken unterlassen hat. Dieser gibt *Χριστιανός* 11, 26 und außerdem 16, 14 ein vom Übersetzer zugesetztes *Χριστιανή* neben *πιστή*. Daß das ursprüngliche *Χρηστιανοί* 11, 26 sich nicht länger behauptet und weiter verbreitet hat [12]), erklärt sich aus der von Lc berichteten Tatsache, daß es sich dabei nicht um eine in der christlichen Gemeinde entstandene Selbstbezeichnung handelt, sondern um eine unter der wegen ihrer bissigen Spottsucht berüchtigten griechischen Bevölkerung Antiochiens aufgetauchte Benennung der neuen Sekte. Wenn nach Tacitus schon im J. 63/64 mit dem Namen *Χρηστιανοί* die gehässigsten Verleumdungen der Christen unlösbar verbunden waren, so war es für christliche Schreiber und deren Auftraggeber unerträglich, daß ein solcher, die Christen und schließlich den Herrn Christus selbst so arg belastender Schimpfname in ihrer hl Schrift zu lesen sei und in ihren Gottesdiensten vorgelesen werde. Schon Plato gebraucht *χρηστός* nicht nur in der Bedeutung von gütiger Gesinnung oder von biederem Charakter oder von praktischer Brauchkbarkeit, sondern auch in ironischem Sinn [13]). So auch die heidnischen Antiochener und die, welche bald ihrem Vorgang folgend bis nach Rom hin die Christen *Χρηστιανοί* und den Stifter dieses nach Tacitus „heillosen Aberglaubens" *Χρηστός* nannten. Dies setzt voraus, daß sie von Christus als dem von seinen Anhängern wie ein Gott verehrten Urheber ihrer Lehre wußten. Ob sie *Χριστός* aus christlichem Munde in vulgärer Aussprache wie *χρηστός* gehört hatten, oder ob sie das sehr ähnlich lautende Wort, das ja auch sonst als Eigenname vorkommt [14]), dafür

[12]) Wenn cod. B an denselben 3 Stellen von erster Hand *Χρειστιανοι* (*-ος*) hat, wie er auch beharrlich *θλειψις* (z. B. AG 7, 10. 11; 11, 19), *Αντιοχεια* etc. schreibt, was dann jüngere Hände in *Χριστ.*, *θλι.*, *Αντιοχια* geändert haben, so hat das nichts mit der Aussprache zu schaffen, sondern *ει* vertritt nur ein langes *ι* (cf Blaß, Aussprache des Griech. 2. Aufl. S. 42 ff.), war auch nicht leicht der Verwechselung mit *η* nach der vulgären Aussprache ausgesetzt s. ebendort S. 30. 32 ff.

[13]) Stallbaum zu Plato, Theaet. 161ª und die Lexika von Pape u. a.

[14]) S. WB der gr. Eigennamen von Pape-Benseler und den Index zu C. I. Gr. vol. XIV Ital. et Sicil. im Index unter *Χρηστή*, *Χρηστός*, ebendort p. 27 nr. 191 auf einem christlichen Grabstein bei Syrakus: *Χρηστιανῆς τῆς μονάνδρου*, wohl nur orthographisch verschieden von *Χριστιανῆς*. Nach der Regel (Kühner-Blaß, Gr. I, 329 f. § 84) ist *Χρῆστος*, *Χρήστη*, wo es als Eigenname gebraucht ist, *Χρῆστος*, *Χρήστη* zu schreiben. Nicht hieher gehört die Weiheinschrift einer marcionitischen Kirche unweit von Damascus bei Le Bas-Waddington, Inscr. Gr. et Lat. en Grèce et en Asie min. vol. III nr. 2558 aus d. J. 318/319, aufs neue untersucht von A. v. Harnack, Sitzungsb. d. berl. Ak. 1915 S. 746 ff., worin zu lesen ist: *τοῦ κυρίου καὶ*

einsetzten, um die Christen als einfältige, ungebildete oder abergläubische Leute zu bezeichnen, wird sich nicht entscheiden lassen. Die rasche und weite Verbreitung der in den Namen *Χρηστός* und *Χρηστιανοί* ausgedrückten Geringschätzung und eben damit auch die geschichtliche Wahrheit des ursprünglichen Textes von AG 11, 26 wird weiter bestätigt durch die häufigen Bezugnahmen der christlichen Apologeten vom 2. bis 4. Jahrhundert. An deren Spitze steht Justinus, dessen Zeugnis für die Ursprünglichkeit von *Χρηστιανοί* um so mehr bedeutet, wenn man den Forsch IX, 234 ff. angetretenen Beweis für die Benutzung der Urausgabe der AG durch Justin als stichhaltig anerkennt. Natürlich weiß auch er, daß der Amtstitel des Erlösers, zu dem die Christen sich bekennen, und nach dem sie *Χριστιανοί* genannt werden und sich selber nennen (apol. I, 12 extr.; dial. c. 63 extr. 64 in.), von *χρίω* abgeleitet sei (ap. II, 6). Dadurch läßt er sich aber nicht abhalten, mehr als einmal, wo er davon handelt, daß die Christen um ihres bloßen Namens willen angeklagt, verfolgt und hingerichtet werden, die Ungerechtigkeit dieses Verfahrens damit zu beweisen, daß sie, nach ihrem Namen zu urteilen, vielmehr *χρηστότατοι* seien und sich bestreben, dieses Namens würdig zu leben [15]). Ob Justin selbst sich für gewöhnlich der vulgären Aussprache von *χρηστός* = *χριστός* bediente, oder ob er sie nur bei den kaiserlichen Behörden und der römischen Bevölkerung voraussetzte, kann man seinen Worten nicht entnehmen. Jedenfalls setzt sein Spiel mit diesen Worten voraus, daß die von ihm selbst und allen Christen von einiger Schulbildung *Χριστός*, *Χριστιανοί* geschriebenen Worte von ihren heidnischen Verfolgern durchweg in der Aussprache nicht von *χρηστός*, *Χρηστιανοί* unterschieden wurden. Dies bestätigt Tertullian (apol. 3; ad nat. I, 3), indem er die bei den Christenfeinden übliche fehlerhafte Benennung der Christen als *Chrestiani* aus leichtfertiger Unwissenheit erklärt, und noch am Anfang des 4. Jahrhunderts schreibt Lactantius (div. inst. IV, 7, 5) von *ignorantium error, qui eum* (sc. Christum) *inmutata littera Chrestum solent dicere.*

σωτῆρος Ἰησοῦ Χρηστοῦ. Das wird der in Jesus erschienene *deus bonus* (*ἀγαθός*) im Gegensatz zum *deus justus* (*δίκαιος*) Marcion's sein (cf *ὁ ἀγαθὸς κύριος* des Megethius im Dialog des Adamantius ed. Bakhuysen p. 32, 26; 38, 2), dessen Attribut *bonus* Tert. c. Marc. I, 2 durch *purae benignitatis*, c. 5 durch *mitem, placidum, tantummodo bonum atque optimum* umschreibt.

[15]) So wörtlich apol. I, 4, weiterhin ebendort: *Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα· τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον.* Ähnlich ap. II, 46. Athenagoras c. 2 streift diese Gedanken nur flüchtig; ganz ähnlich mit Justin der Antiochener Theoph. ad Autol. I, 1 im Gegensatz zu dem für schlimm geltenden Christennamen *ἐλπίζων εὔχρηστος εἶναι τῷ θεῷ*, noch deutlicher c. 17. Ohne ausgesprochene Beziehung auf die Christenfeinde schreibt Clem. strom. II, 18, 3 *οἱ εἰς τὸν Χριστὸν πεπιστευκότες χρηστοί τε εἰσὶ καὶ λέγονται.*

Aus demselben ersten Jahr gemeinsamer Lehrtätigkeit des Barn. und Sauls in Antiochien, in dessen Verlauf bei der dortigen Bevölkerung die Spottnamen *Χρηστός* und *Χρηστιανοί* für Jesus den Christ und seine Verehrer aufkamen, berichtet Lc v. 27—28 außerdem nur noch ein Ereignis, welches aber im Inneren der antiochenischen Gemeinde sich abspielte und für ihre Beziehungen zu der Muttergemeinde von Bedeutung wurde. Durch *ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις*, was nicht mit *ἐν ἐκείναις τ. ἡμ.* und anderen ähnlich lautenden Zeitbestimmungen gleichgesetzt werden darf [16]), wird der Leser in dem durch *ἐνιαυτὸν ὅλον* (v. 26) als ein besonderer Abschnitt abgegrenzten Zeitraum festgehalten. Und schon im Hinblick auf das, was v. 27 f. v. erzählt werden sollte, ist von Lc v. 26 die gleichfalls sehr genau lautende Zeitbestimmung (cf 28, 30) gewählt worden. Noch ehe jenes erste Jahr gemeinsamen Wirkens der beiden Männer in Antiochien völlig abgelaufen war, dem ja noch mehrere folgen sollten (s. zu 11, 29—12, 25; 13, 1), oder mit anderen Worten gegen Ende jenes ersten Jahres kamen von Jerus. Propheten nach Antiochien. Was diese prophetisch begabten Mitglieder der, wie wir aus v. 22 (cf 9, 31) wissen, wiederhergestellten Muttergemeinde veranlaßte, die Hauptstadt Syriens aufzusuchen, wird nicht gesagt. Da sie aber sämtlich *προφῆται* genannt werden, obwohl nur von einem derselben v. 28 der Name genannt und eine prophetische Aussage berichtet wird, so muß man annehmen, daß auch die übrigen einem inneren Drang des sie von der Menge der Glaubensgenossen unterscheidenden prophetischen Geistes und den Fußtapfen des gleichfalls vom Geist erfüllten Barn. folgend die weite Reise angetreten haben. Mögen einige von ihnen, darunter vielleicht Simeon Niger und Manaën (13, 1 s. oben S. 366 A 93 [a]) und schon vor ihnen Barn. sich auf die Dauer in Antiochien haben festhalten lassen, so war es doch der ursprünglichen Absicht nach nur ein Besuch in Antiochien, um sich von der dort eingetretenen überraschenden Wendung in der Missionsgeschichte durch eigene Erfahrung zu überzeugen. Dem hier genannten Agabus [17]) begegnen

[16]) Im allgemeinen bezeichnet *αὗται αἱ ἡμέραι* die Gegenwart sei es des Redenden, oder die Zeit der Ereignisse, welche dem Leser durch den Zusammenhang der Erzählung vergegenwärtigt sind AG 1, 15 (cf 1, 3); 3, 24; 5, 36; 6, 1; 9, 37; 21, 15; Lc 1, 24 (durch v. 23 auf wenige Wochen beschränkt s. Bd III[3. 4], 74 A 77); 1, 39 (mit Spielraum von einigen Monaten); 6, 12; 23, 7 (cf 19, 42; 22, 7); 24, 18. Dagegen *ἐκεῖναι αἱ ἡμ.* die nahe oder ferne Vergangenheit AG 7, 41; Lc 2, 1; 5, 17; 9, 36 (so auch sing. AG 8, 1; Lc 10, 12) oder Zukunft AG 2, 18; Lc 5, 35; 9, 36 (auch sing. Lc 10, 12; 17, 31). Mit der in obigem Text gegebenen Deutung des vollen Jahres weiche ich von meiner Berechnung Einl II[3], 642 ab. S. unten Excurs V.

[17]) *Ἄγαβος* ist nur eine andere Aussprache und Schreibweise für *Ἄγανος*, wie *Ἄβγαρ* neben *Αὔγαρος* s. oben S. 188 A 28. — *Ἄγανος* aber ist ein altgriechischer Name von dem Adj. *ἀγανός* (oft bei Homer: leuchtend, erlaucht).

wir später (21, 10) wieder in Cäsarea, wohin er sich wieder einmal von dem eigentlichen Judäa, also von Jerus. oder dessen näherer Umgebung begeben hat. Hier gibt nun *A*[18]) wieder eine unvergleichlich lebensvollere Darstellung als *B*, zunächst v. 27, mit den hinter Ἀντιόχειαν folgenden Worten ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις, d. h. mit lautem Jubel wurden die Gäste aus Jerus. in der Gemeinde zu Ant. empfangen; sodann v. 28 mit den Worten συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν vor ἀναστάς und ohne das in *B* hierauf folgende δέ, d. h. in einer Gemeindeversammlung, welcher der Erzähler beiwohnte, drängte sich alles um die fremden Gäste, um sie aus der Nähe zu sehen und kein Wort zu verlieren, das sie der Gemeinde zur Begrüßung oder zur Belehrung zu sagen sich gedrungen fühlten. Das plötzliche, unangemeldete Eintreten der Person des Erzählers in den Kreis der in seiner Erzählung handelnd auftretenden Personen[19]) entspricht durchaus der Art, wie dasselbe AG 16, 10 nach *B* und, soweit zu erkennen ist, auch nach *A* AG 16, 8 bewerkstelligt wird[20]). Die Ausdrucksweise ist lucanisch: ἀγαλλίασις ist ein Lieblingsausdruck des Lc (cf Lc 1, 14, wo ἔσται ganz dem hiesigen ἦν entspricht; ferner Lc 1, 44; AG 2, 46, dazu ἀγαλλιᾶσθαι Lc 1, 47; 10, 21; AG 16, 34). Lucanisch ist auch συστρέφεσθαι in der Bedeutung „sich zusammendrängen" (16, 39 *A*) und das transitive Aktiv συστρέφειν (28, 3 von leblosen Dingen „zusammenraffen", 17, 5 *A* von Personen s. Forsch. IX, 378 Erl. 33) sowie συστροφή AG 19, 40; 23, 12 Volksauflauf. Dazu kommt endlich, daß die weitverbreitete, auch die Person des Theophilus mit umfassende und mit bestimmten biographischen Angaben verbundene kirchliche Überlieferung von Antiochien als der Heimat des Lc unmöglich aus einer Interpolation entstanden sein kann, die schon im 4. Jahrhundert aus der Masse der Hss und der Versionen verbannt war. Undenkbar ist aber auch, daß umgekehrt ein Interpolator oder Scholiast aus jener Überlieferung nichts anderes als die Worte συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν sich angeeignet haben sollte, um den Leser auf den als Antiochener bekannten Lucas als mitanwesenden Vf aufmerksam zu machen. Das würde bedeuten: für die von niemand angefochtenen Traditionen von Lc als Antiochener

---

als Eigenname nach der Regel (s. vorhin A 14) als Eigenname Ἄγαυος zu accentuiren, ebenso auch Ἀγαυή Il. 18, 42 eine der Nereïden in einer Interpolation v. 39—49. In der schon um 350 entstandenen syr. Übersetzung der Kirchengesch. des Eusebius wird Agabus II, 3, 4; V, 17, 3 אדא (ob = אדי?) genannt.

18) Hier bezeugt durch D d lt[1] s. Forsch IX, 76. 276. Ältester Zeuge für lt[1] ist hier der anonyme Vf der *prophetiae ex omnibus libris collectae*, von mir herausgegeben in der Festschrift für A. Hauck 1916 S. 56, 50.

19) Cf Bd III[3.4], 10—19. 737—742, auch die Abh. über das dritte Buch des Lucas N. kirchl. Ztsch. 1917 S. 373 ff., besonders S. 388 ff., dazu auch hier oben S. 16 f.

20) Cf vorläufig Forsch IX, 93 ff. und hier unten zu 13, 1 und 16, 8—10.

und von Lc als Vf der AG durch Einschub des rätselhaften einzigen Wortes ἡμῶν einen Beweis liefern wollen. In der Tat bestätigen sich einander vielmehr der Text *A* und die Tradition über die Lebensumstände des Lc in gegenseitiger Unabhängigkeit. Für den damals noch nicht zur Gemeinde gehörenden Antiochener Theophilus genügte der Federstrich seines Freundes, vielleicht seines ehemaligen Hausarztes wie später des Paulus, um ihm fühlbar zu machen, daß Lc hier eine lebhafte Erinnerung an ein Erlebnis aus längst vergangener Zeit wiedergebe. Bei Herstellung seiner zweiten Ausgabe, die zwar auch dem inzwischen der Gemeinde beigetretenen Theophilus gewidmet ist, aber bei weitem nicht in dem Maße, wie das erste Buch seines Werkes auf dessen persönliche Bedürfnisse zugeschnitten, sondern für den Gebrauch in den christlichen Gemeinden bestimmt war, fand Lc es schicklicher, seine persönliche Teilnahme an den von ihm berichteten Ereignissen zurücktreten zu lassen. So hier wie 13, 1 und 16, 8 (oder 15, 40)—16, 10.

In der durch *A* so lebensvoll geschilderten Gemeindeversammlung erhob sich Agabus und, getrieben von dem Geiste [21]), der ihm den Namen eines Propheten verschafft hatte, kündigte er an, daß eine große Hungersnot über die ganze Welt kommen werde, welche dann auch eintrat zur Zeit des Kaisers Claudius [22]). Wie Lc 2, 1; Mt 24, 14 ist hier das durch ein Adjektiv (ὅλη oder πᾶσα) verstärkte ἡ οἰκουμένη in der seit lange üblichen Bedeutung gebraucht, nämlich in der Beschränkung auf die Provinzen des römischen Reiches und die angrenzenden, mit den Bewohnern derselben in Verkehr stehenden Länder [23]). Wegen dieser großen Aus-

---

[21]) Cf zu διὰ πνεύματος v. 28 außer v. 24 und c. 21, 4 auch 2, 4. 18; 4, 8. 31; 5, 32; 10, 19; 11, 12; 16, 6. 7; 19, 1. 21; 20, 22.

[22]) Zu ἐσήμανεν (*B* ἐσήμαινεν, auch viele Lat bis zu vg *significabat*, richtiger *significavit* g. Von Weissagung zukünftiger Ereignisse Ap 1, 1 (neben δεῖξαι); Jo 12, 32; 18, 32; 21, 19. — D ἦν . . . σημαίνων, d *ait* . . . *significabat*. — λιμὸν μέγαν . . ὅστις *A* (D E H L P 137 cf Lc 4, 25; auch Lc 15, 14 v. l.). λιμὸν μεγάλην . . ἥτις *B*. Das fem. galt für dorisch und vulgär cf Lobeck ad Phryn. p. 188. — Hinter ἥτις oder ὅστις + καί *A* (nicht D, aber E H L P 137 lt¹, om. rell., auch sy¹·²). — Leider sind Forsch IX, 276 im Texte die einstimmig überlieferten Worte ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ausgefallen, s. aber doch den lat. Text S. 76. — Κλαυδίου + Καίσαρος *A* (E 58 137 H L P lt¹ sy¹·²), om. rell., auch D.

[23]) Cf auch Lc 4, 5; AG 17, 6; 19, 27; 24, 5; Rm 10, 18 und den näheren Nachweis Bd III³·⁴, 121 f. A 3. Selbstverständlich gilt die angegebene engere Bedeutung nicht für Sätze wie Lc 4, 5; 21, 26; AG 17, 31. Einen ähnlichen Wechsel zwischen engerer und weiterer Bedeutung zeigt erst recht das synonyme ὁ κόσμος z. B. im weitesten Sinn von allem Geschaffenen AG 17, 24; Jo 17, 23, oder auch beinah so wie das französische *tout le monde*, Jo 12, 19, oder ganz im Sinn der vorliegenden Stelle in einer metrischen Inschrift in der Provinz Galatien (C. I. Gr. Nr. 3973 = Le Bas-Waddington Inscr. de l'Asie min. nr. 1192 cf Ramsay, Stud. bibl. et eccl. Oxf. 1896 vol. IV, 52 ff., wo von einer gewaltigen, „das Fleisch verzehrenden, mit unentrinnbarem Tod belastenden Hungersnot (βούβρωστις)" gesagt wird:

dehnung heißt die von Agabus geweissagte, unter Kaiser Claudius eingetretene Hungersnot eine große, was nicht ganz das Gleiche bedeutet wie λιμὸς ἰσχυρά Lc 15, 14, d. h. einen derartigen Mangel an käuflichen Lebensmitteln, daß die ärmeren und arbeitenden Leute zum Viehfutter greifen mußten, um nicht zu verhungern cf Lc 15, 16f., so daß man sich vorstellen müßte, daß damals viele Hunderttausende in allen Ländern um das mittelländische Meer Hungers gestorben wären. Es genügt zur Bestätigung dieser Angabe des Lc völlig, was die nichtchristlichen Geschichtschreiber [24]) über Mißernten und infolge davon entstandene Teuerung und Knappheit der Lebensmittel besonders in den großen Städten während der Regierung des Claudius (Jan. 41—Okt. 54) berichten. Indem Lc die Erzählung von der Weissagung des Agabus und der dadurch veranlaßten Geldsammlung der Antiochener für die Christen in Jerus. durch die Zwischenbemerkung unterbricht, daß diese Weissagung unter Claudius sich erfüllt habe, sagt er auch, daß der Besuch des Agabus in Antiochien, bei dem er jene Weissagung ausgesprochen hat, noch in der Regierungszeit des Caligula, also vor dem 24. Januar 41 stattfand. Es verhält sich damit im wesentlichen ebenso wie mit der Zwischenbemerkung Lc 2, 2 [25]). Wie er dort einer von Augustus erlassenen, zeitlich nicht näher angegebenen, aber der Statthalterschaft des Quirinius vorangegangenen Verfügung, die sich auf die ganze οἰκουμένη bezog, die Ausführung derselben unter und durch Quirinus gegenüberstellt, so

κόσμον ἐπέσχεθε πάντα. Je nach der Ära, die man voraussetzt, stammt die Inschrift aus a. 163 oder 57 p. Chr.

[24]) Sueton, Claudius c. 18 in bezug auf Rom ohne Angabe eines bestimmten Jahres: *artiore autem annona ob assiduas sterilitates . . . nihil non excogitavit ad invehendas etiam hiberno tempore commeatus*; Tac. ann. XII. 43 setzt dieselben Tatsachen ins J. 51, in welchem zeitweise nur noch für 15 Tage Brot in Rom vorhanden war; Dio Cass. 60, 11 berichtet zum J. 41 von einem λιμὸς ἰσχυρός, welcher dem Kaiser zu dauernden Vorkehrungen gegen solche Notstände Anlaß gab. Selbstverständlich beschränkten sich solche nicht auf die Zeit des Claudius, cf die Inschrift in voriger Anm. a. E. und ein Apophthegma des Pompejus Plut. Moral p. 204c aus Anlaß von ἰσχυρᾶς σιτοδείας ἐν Ῥώμῃ γενομένης. — Jos. ant. XV, 320f. von einer solchen Hungersnot in Judäa zur Zeit des Claudius mit Angabe der ungeheueren Kornpreise. Derselbe berichtet ant. XX, 51f und 101 über die großartige Fürsorge der nach Jerus. übergesiedelten adiabenischen Fürstin Helena für die notleidende Bevölkerung des Landes und der Hauptstadt. Daß dies nicht in die Jahre 44 oder 45, sondern wahrscheinlich in das J. 47—48 fällt, meine ich Einl II, 643f. bewiesen zu haben. Dazu kommen noch die Angaben des Eusebius in der Chronik (arm. Übers. ed. Karst p. 214f.) zu a. Abr. 2058. 2064. 2066 über Hungersnöte zuerst nach AG 11, 28, dann in Griechenland, zuletzt in Rom. Dasselbe in der Bearbeitung des Hieronymus ed. Helm zu den Jahren a. 44. 49. 50.

[25]) Daß die Zwischenbemerkung hier als Relativsatz, dort als selbständiger Zwischensatz gefaßt ist, bedarf keiner anderen Erklärung, als der, daß dort kein Substantiv vorangeht, an das sich ein Relativsatz anhängen ließ.

hier einer vor der Regierung des Claudius ausgesprochenen Weissagung, welche sich gleichfalls auf die ganze *οἰκουμένη* bezieht, deren Erfüllung unter Claudius. Der einzige sachliche Unterschied besteht darin, daß dort die Verwirklichung der kaiserlichen Anordnung nur in bezug auf einen kleinen Teil ihres Geltungsbereiches nachgewiesen wird, hier dagegen die Erfüllung der Weissagung ebenso „die ganze Welt“ umfaßt wie die Weissagung. Nach dieser Zwischenbemerkung wird nur noch in aller Kürze (v. 29—30) berichtet, daß die Jünger d. h. auch hier noch trotz der neu entstandenen Benennung (v. 26) wie c. 6, 1—9, 38 und 13, 52—21, 16 die gesamte Gemeinde des betreffenden Ortes, beschlossen, eine Geldsammlung, an welcher die Einzelnen je nach ihrem Vermögensstand sich beteiligen sollten, zu veranstalten und den Ertrag derselben zum Zweck der Unterstützung der in Judäa wohnenden Brüder dorthin zu senden [26]), ein Beschluß, der dann auch in seinen beiden Teilen ausgeführt wurde, und zwar so, daß Barnabas und Saul die gesammelten Gelder nach Jerus. überbrachten und den Presbytern einhändigten. Obwohl v. 27 als Wohnsitz der zu unterstützenden Brüder nicht Jerus., sondern Judäa genannt ist, so kann doch nicht die Meinung sein, daß Saul und Barn. die verschiedenen Gemeinden in Palästina (AG 9, 31 ff.; Gl 1, 22) aufgesucht und einer jeden einen Teil der ihnen anvertrauten Gelder überbracht hätten, was auch ein praktisch sehr schwieriger Auftrag gewesen wäre, sondern die Sendung und Reise nach Judäa hatte nur Jerus. zum Ziel, cf c. 11, 1 mit 11, 2 oder 11, 27 f. mit 21, 10 oder 2 Kr 1, 16 mit 1 Kr 16, 3, ferner auch Rm 15, 31, wo die Namen Judäa und Jerus. nur eine Variation des Ausdrucks nach Art des hebr. Parallelismus membrorum sind, vor allem aber AG 12, 25, wo die Heimkehr der nach Judäa Abgesandten eine Rückkehr von Jerus. genannt wird. Es wirkt aber überraschend, daß hier zum ersten Mal von den Presbytern in Jerus. die Rede ist, und dagegen von den Ap. nichts verlautet. Diese waren zuletzt 11, 1 namentlich erwähnt. Man kann, ja man muß 11, 22 sie vor allen nach Analogie von 8, 14 als Subjekt zu *ἐξαπέστειλαν* hinzudenken und vermißt dort ihre Erwähnung nicht, da sie ja in der Gemeinde zu Jerus. inbegriffen waren, die in demselben Satz als Empfängerin der Kunde, welche die Absendung des Barn. nach Antiochien veranlaßte, genannt wird. Die Nichterwähnung der Ap. 11, 31 läßt sich auch daraus nicht erklären, daß es dem Kollegium der Presbyter von Jerus. anstatt der Ap. zugestanden habe, im Namen der dortigen Gemeinde die Liebesgabe der Antiochener in Empfang zu nehmen

[26]) Die Textvarianten in v. 29 sind für den Sinn bedeutungslos. Wenn in *Δ* (Forsch IX, 276 cf 76) urspr. gestanden hat: *τῶν δὲ μαθητῶν καθὼς ἕκαστος εὐπορεῖτο, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν κτλ.*, so kann man *B* nur als stilistische Verbesserung gelten lassen. Zu *διακονίαν* cf 12, 25 und oben S. 226 zu 6, 1 f.

und etwa als Erben des untergegangenen Amtes der Siebenmänner (s. dagegen oben S. 226 zu 6, 1 ff.) sie an die Einzelnen zu verteilen. Denn es handelt sich hier nicht um ein bloßes Almosen für die Armen in der Gemeinde von Jerus., sondern, wie bei den späteren Kollekten (Gl 2, 9 f.; 2 Kr 8 u. 9; Rm 15, 25—31) um eine erste Kundgebung der brüderlichen Gesinnung der ersten heidenchristlichen Gemeinde zu der jüdischen Christenheit Palästinas. Deren berufener Vertreter aber war nicht das Presbyterkollegium von Jerus., sondern das Kollegium der Ap. cf oben S. 286. 331 ff. Wenn dieses auch nur durch einige seiner Mitglieder damals in Jerus. vertreten war, mußten neben und vor den Presbytern diese genannt werden, wie 15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4. Vergleichbar ist nur AG 21, 17—26, wonach in Abwesenheit der Ap. die bei dem Nichtapostel Jakobus, dem Bruder Jesu als ihrem Oberhaupt versammelten Presbyter von Jerus. zugleich im Namen der ganzen jüdischen Christenheit des hl Landes mit Pl verhandeln, cf 12, 17; 15, 13. Damit stehen wir vor der Frage, wann die Kollektenreise des Barn. und Sauls stattgefunden hat, welche mit der anderen Frage zusammenfällt, wie sich die in c. 12 berichteten Ereignisse in Jerus. zu der Ankunft dieser Abgesandten der Antiochener in Jerus. zeitlich verhalten[27]. Daß c. 12 eine hinter c. 11 zurückgreifende Episode darstellt, ergibt sich schon daraus, daß erst 12, 25 von der Rückkehr der Überbringer der Kollekte berichtet wird. Durch 11, 28 wissen wir nur erst, was auch die heidnischen wie die jüdischen Geschichtschreiber und eine hierin von der AG unabhängige christliche Nachricht bestätigen (s. vorhin S. 379 A 24), daß vom Anfang der Regierung des Claudius an Mißernten, Teuerungen und wirkliche Hungersnöte in allen Teilen des Reiches, insbesondere auch in Judäa eingetreten sind. Es liegt aber auch in der Natur der Dinge und wird durch 1 Kr 16, 1—3. 5 f.; 2 Kr 8—9, besonders 8, 17; 9, 2 bestätigt, daß solche Geldsammlungen Jahr und Tag lang betrieben werden mußten, ehe sie ihrem Zweck zugeführt werden konnten. Andrerseits leuchtet von selbst ein, daß Nachrichten, die aus Jerus. nach Antiochien gelangten, über ernstliche Ernährungsschwierigkeiten, die in Palästina eingetreten waren, den Abschluß und die Absendung der antiochenischen Kollekte beschleunigen mußten. Einen deutlichen Hinweis auf solche Zeitverhältnisse enthält aber 12, 20. Die Seestädte Tyrus und Sidon waren nicht in ihrem überseeischen Handel, sondern in bezug auf ihre Ernährung vom Lande des Herodes Apríppa I abhängig und bemühten sich deshalb eifrig um Beschwichtigung seiner feindseligen Gesinnung gegen sie und jauchzten ihm zu, als er sich ver-

[27]) Cf die umständliche Erwägung der drei Möglichkeiten, daß der Inhalt von c. 12 entweder vor oder nach der Kollektenreise oder gleichzeitig mit derselben sich zugetragen habe, in m. Einl. II³, 641 f.

söhnen ließ d. h. die Zufuhr von Getreide und Schlachtvieh wieder gestattete (s. unten zu 12, 20—22). Ferner setzt 12, 17 voraus, daß der Herrnbruder Jakobus nach Hinrichtung des Zebedäussohnes Jakobus (12, 2) und der Flucht des Pt aus Jerus. der erste Mann unter den Christen von Jerus. war, daß also zur Zeit des diesmaligen Aufenthalts des Barn. und Saul's jedenfalls der in c. 3—8 so bedeutsam hervorgetretene Johannes, der Bruder des hingerichteten Jakobus von Jerus. abwesend war. Es ist aber auch kaum denkbar, daß andere Ap. dort zurückgeblieben sein sollten, nachdem der König es so sichtlich darauf abgesehen hatte, die Hauptlehrer der Nazaräersekte in seinem Lande für immer unschädlich zu machen c. 12, 2—4. Es kann daher nicht befremden, daß von einer Begegnung des Pl mit den älteren Ap. bei Gelegenheit dieses Besuchs weder AG 12 noch Gl 1—2 etwas zu lesen ist, und daß Lc überhaupt nichts von Erlebnissen der beiden Missionare während ihres Aufenthalts in Jerus. mitzuteilen hat. Die Abwesenheit eines Pt und wahrscheinlich aller Ap., die kaum überstandene Gefahr einer zweiten großen Verfolgung der jüdischen Christenheit nach der ersten, die eine zeitweilige Auflösung der Muttergemeinde zur Folge gehabt hatte, und die Sorge um das tägliche Brot, welche mit der Überbringung einer ansehnlichen Geldspende ja noch keineswegs beseitigt war, dies und anderes, was wir nicht wissen, ließen es diesmal noch nicht zu bedeutsamen Verhandlungen über noch unerledigte Lebensfragen der Gesamtkirche kommen.

Die Anknüpfung von 12, 1 durch *κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρόν*[28]) läßt nicht bezweifeln, daß die bis 12, 23 berichteten, unter sich enge verketteten Ereignisse kurz vor der Ankunft des Barn. und Sauls in Jerus. sich zugetragen hatten. Wir dürfen übersetzen: „Eben damals hatte der König Herodes Hand angelegt“ usw. Im Unterschied von anderen Gliedern des herodäischen Hauses, besonders von Herodes Antipas, dem ehemaligen Landesherrn von Galiläa und Peräa, den Lc entweder als Tetrarchen kennzeichnet (Lc 3, 19; 9, 7; AG 13, 1) oder, wo aus dem Zusammenhang der Erzählung von selbst ersichtlich ist, daß nicht Herodes der Große gemeint sein kann, auch ohne Titel Herodes nennt (Lc 8, 3; 13, 31; 23, 7—15; AG 4, 27), wird hier Agrippa I „der König Herodes“ genannt[29]). Dieser im J. 10 v. Chr. als Enkel des ersten jüdischen

[28]) Ebenso AG 19, 23, auf den durch 19, 22 bezeichneten Zeitpunkt bezüglich, wie 12, 1 im Verhältnis zu 11, 30. Richtig die meisten Lat. (Forsch IX, 76) *eodem tempore.* Das *per illum* (= *illud*, wie öfter) *vero temporis* in d setzt ein *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* voraus, wie der Antiochener Herodian I, 12, 1 und öfter schreibt.

[29]) Besonders stark wird die Königswürde Agrippa's hervorgehoben nach der LA *ὁ βασιλεὺς Ἡρ.* (ℵ, aber auch mehrere oft für *A* zeugende Hss 61 237, auch sy², dagegen *Ἡρ. ὁ β.* A B D rell.), anders Lc 1, 5 s. Bd III^3.4, 61 A 49. Auch v. 5 nach *A τοῦ βασιλέως* ohne Namen, ebenso v. 20 zweimal, überdies *βασιλικός* v. 20 vom Lande, v. 21 vom königlichen Prachtgewand.

Königs Herodes geborene Fürst hatte, wie schon oben S. 340 f. erinnert wurde, nach mancherlei Schicksalen, von Caligula mit dem Königstitel beehrt, im Spätsommer 38 n. Chr. die Regierung über die größtenteils von Nichtjuden bewohnten Gebiete östlich und nordöstlich von Galiläa angetreten, und im Frühjahr 41 durch Kaiser Claudius die Herrschaft über das ganze Königreich seines Großvaters mit Jerus. als regelmäßiger Residenz erlangt. Seitdem war er noch eifriger und erfolgreicher wie schon vorher bemüht, sich als einen gesetzestreuen Juden und als Schirmherrn des jüdischen Kultus zu erweisen und die Anerkennung der pharisäischen Kreise zu gewinnen. Dazu war seit den Tagen des Stephanus unter anderem auch eine feindselige Haltung gegen die Christengemeinde erforderlich. Von dieser Seite lernen wir ihn aus der Erzählung c. 12, 1—23 kennen, welche mit dem bald nach dem Passahfest (v. 3) des J. 44 erfolgten plötzlichen Tode des Königs schließt (v. 19—23). Daraus ergibt sich als Zeit der Kollektenreise der Anfang des Sommers 44.

Die ersten Feindseligkeiten Agrippa's bekamen einige Gemeindeglieder [30]) zu fühlen, deren Namen nicht überliefert sind, die auch, wie der Ausdruck *κακῶσαι* vermuten läßt, nicht ihr Leben dabei einbüßten [31]). Da die Christen von Jerus. nicht aufgehört hatten, am Tempelkultus sich zu beteiligen (s. oben S. 74 f. 145 ff.), konnte es dem eifrigen Tempelbesucher Agrippa nicht an Gelegenheit fehlen, sie zu beobachten und zu maßregeln, z. B. sie vom Tempel auszuschließen. Es bedeutet eine Steigerung, daß er (v. 2) den Jakobus Zebedäi, einen Vetter Jesu, der zur Zeit der Lehrtätigkeit Jesu unter den Ap., wie früher als Fischer am See

---

Der Name Agrippa wird v. 1 von sy[1] als Beiname zugesetzt; sah gebraucht nur diesen außer v. 21, wo auch sah Herodes hat. Josephus nennt ihn überall nur Agrippa, das NT niemals, ebensowenig wie den Tetrarchen von Galiläa Antipas. Das jüdische Volk hatte sich länger und früher an den griech. Familiennamen, als an den lat. Namen Agrippa gewöhnt. Erst den jüngeren Agrippa II nennt auch Lc so AG 25, 13 *Ἀγρίππας ὁ βασιλεύς*.

[30]) *οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* heißt nichts anderes als die zur Gemeinde oder Kirche gehörigen Menschen = *οἱ ἔσω* im Gegensatz zu *οἱ ἔξω* 1 Kr 5, 12; Mr 4, 11. Zum vorliegenden Ausdruck selbst cf Orig c. Cels. II, 6; III, 29; V, 61 (zweimal) und öfter, meistens im Gegensatz zu den Sekten, cf auch Ausdrücke wie *οἱ ἀπὸ τῆς σκηνῆς* (die Bühnenangehörigen), *οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας* u. dgl. — Ein *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* hinter *τῆς ἐκκλησίας* in D d sy[2], teilweise auch lt[2] ist ohne Wiederholung von *τῆς* vor *ἐν τ. Ἰ.* (so in dem einzigen griech. Zeugen D) weder dem *A* noch dem *B* zuzutrauen, also spätere Zutat, um so mehr, da ein derartiger Zusatz selbst mit wiederholtem Artikel sich schlecht mit der Bedeutung von *οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλ.* „Kirchenglieder" vertragen würde. Es ist also unter *ἡ ἐκκλησία* v. 1 und 5 ebenso wie 11, 26 cf 25; 14, 27 cf 26; 1—4; 18, 22 *in concreto* die Gemeinde des Ortes zu verstehen, der vorher genannt war oder durch unmißverständliche sonstige Angaben als Schauplatz des Ereignisses bezeichnet ist, hier also die Gemeinde von Jerus., nicht wie 9, 31 die sämtlichen Gemeinden von Judäa.

[31]) Cf AG 7, 6. 19; 18, 10; 1 Pt 3, 13. anders AG 14, 2.

Genezaret, mit seinem jüngeren Bruder Johannes ein unzertrennliches Paar gebildet hatte [32]), durchs Schwert hinrichten ließ. So erfüllte sich an ihm als dem zweiten Märtyrer nach Stephanus, dessen Namen uns überliefert ist, buchstäblich, was Jesus ihm und seinem Bruder geweissagt hatte [33]). Nach einer Sage, die schon Clemens Alex. [34]) von seinen (christlichen) Vorfahren empfangen hatte, soll der (Soldat), der ihn in das Gerichtslokal führte, als er sah, wie (freudig) Jakobus sein Bekenntnis (vor dem Gericht) ablegte, dadurch ergriffen, seinerseits bekannt haben, daß auch er ein Christ sei, worauf dann beide zur Hinrichtung abgeführt wurden. Auf dem Wege dahin habe dieses unfreiwillige Werkzeug des Königs den Jakobus deshalb um Verzeihung gebeten. Jakobus aber habe nach kurzer Überlegung zu ihm gesagt: „Friede sei mit dir" und ihn geküßt. Ob diese rührende Erzählung einen geschichtlichen Kern enthält, der unter anderem auch durch Vergleichung mit dem letzten Wort des Stephanus AG 7, 60 mit weniger glaubwürdigen Zutaten überkleidet worden ist, möge auf sich beruhen. Die Billigung, welche die Hinrichtung des Jakobus bei den Juden fand [35]), bestimmte den König in den Tagen der ungesäuerten Brote, während deren viele Tausende von Juden aus allen Teilen seines Reiches in der Hauptstadt versammelt waren, nun auch den Pt, den anerkannten Wortführer der Nazarener zu verhaften mit der Absicht, nach dem Passa im engeren Sinn dieses Wortes d. h. am Morgen des 15. Nisan [36]),

---

[32]) So auch nach Lc, der darum auch hier daran erinnert, cf Lc 5, 10; 6, 14; 8, 51; 9, 54, nur ausnahmsweise 9, 28 (cf 9, 49); AG 1, 13 Johannes vor Jakobus gestellt. Von da an wird Jakobus in der AG nur noch hier erwähnt, im ganzen NT überhaupt dieser Jakobus allein nur noch Jo 18, 15 ohne Namen, aber deutlich s. Band IV[5. 6], 627. Ebendort S. 655f. und Forsch VI, 339ff. über die durch seine Mutter Salome, die Schwester der Maria, vermittelte Blutsverwandtschaft dieses Jakobus mit Jesus.

[33]) Mt 20, 22f.; Mr 10, 35. Wie man sich in sehr früher Zeit die nicht ebenso buchstäbliche Erfüllung der beiden Brüdern geltenden Weissagung an Johannes beruhigte s. Forsch VI, 103.

[34]) Aus dem 7. Buch der Hypotyposen des Clemens von Eus. h. e. II, 9, 1—3 zu AG 12, 1f. citirt cf Forsch III, 76.

[35]) Statt des kurzen *ὅτι ἀρεστόν ἐστιν τ. Ἰουδ.* in *B* gibt *A*: *ὅτι ἀρεστή ἐστιν τ. Ἰουδ. ἡ ἐπιχείρησις αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς πιστούς.* Wie 10, 45; 2 Kr 6, 15 bezeichnet *πιστός* im Gegensatz zu *ἄπιστος* (1 Kr 7, 12—15) den Christgläubigen, wodurch auch *οἱ Ἰουδαῖοι* die Bedeutung der ungläubig gebliebenen Judenschaft erhält (AG 9, 23; 13, 50; 14, 4; 2 Kr 11, 24), anders AG 16, 1; 1 Kr 10, 32; 1 Th 2, 14 im Gegensatz zu den Hellenen. — *ἐπιχείρησις* (von d falsch übersetzt *conprachensio*) nur hier im NT, aber auch *ἐπιχειρεῖν* nur Lc 1, 1; AG 9, 29; 19, 13 und besonders häufig bei den Medicinern s. Hobart p. 86. Es ist für die Würdigung der Erzählung auch nicht unwichtig die Häufung der hebraïsirenden Ausdrücke: v. 1 *ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας* cf Lc 9, 62; 21, 12; AG 4, 3; 5, 18; 21, 27, außerdem nur noch Mt und Mr je einmal, Jo 2mal. — v. 3 *προστίθεσθαι* c. inf. Lc 20, 11. 12, ähnlich Lc 3, 20.

[36]) v. 3 hat *A* *ἦσαν δὲ αἱ ἡμέραι τ. ἀζ.* cf AG 20, 6, *B* ohne Artikel nach Analogie von *ἦν σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* Jo 5, 9f.; 9, 14; Lc 23, 54,

ihn dem Volk vorzuführen [37]) und, was als selbstverständlich nicht eigens gesagt zu werden brauchte, gleichfalls hinrichten zu lassen (v. 3—4). Es sollte sich im wesentlichen genau wiederholen, was 14 Jahre früher unter dem römischen Richter Pilatus in Jerus. sich zugetragen hatte cf Jo 19, 4—8. 13—16. Nachdem Pt verhaftet worden war, wurde er in ein Haftlokal gebracht und dort 4 mal 4, also 16 Soldaten zur Bewachung übergeben (v. 4), wovon je zwei, doch wohl während 4 Nachtwachen (Lc 12, 38; Mt 14, 25) mit einander abwechselnd zu beiden Seiten des durch zwei Ketten an sie angeschlossenen Pt während der Nacht zubringen mußten (v. 6). Wenn bei Wiederaufnahme des Berichts von der Unterbringung des Pt in seiner Gefangenzelle (v. 5) in *A* hinter *ἐτηρεῖτο ἐν τῇ φυλακῇ* hinzugefügt wird *ὑπὸ τῆς σπείρης τοῦ βασιλέως*, so kann dies nicht eine bloße Wiederholung der Angabe über die Bewachung durch die 16 Soldaten in v. 4 sein, denn *σπεῖρα*, regelmäßige Übersetzung von *cohors*, bezeichnet eine vielmal so große Truppe unter dem Befehl eines Chiliarchen (Jo 18, 3. 12; AG 21, 31), der mehrere Centurien und Centurionen unter sich hatte (oben S. 342 f.). Zur Besetzung der Wachposten in der Zelle des Pt und vor der Tür derselben (v. 6) sowie an den drei Ausgängen, durch die man von da zu gehen hatte, um auf die Straße zu gelangen (v. 10), während der ganzen Wartezeit, wahrscheinlich vom Abend des 13. bis zum Morgen des 15. Nisan (s. Bd. I[4], 691 A 45 a. E.), würden ja auch 16 Soldaten

---

was sachlich keinen Unterschied macht. Diese zwischensätzliche Zeitbestimmung gilt für die ganze hier beginnende Erzählung bis v. 19[a]; dagegen *μετὰ τὸ πάσχα* v. 4 für die dort und noch einmal v. 6 angeführte Einzelhandlung. Durch die Gleichstellung von Azyma und Pascha Lc 22, 1 darf man sich nicht die Tatsache verdunkeln lassen, daß Lc andrerseits *πάσχα* auch im engeren Sinn vom Passamahl am Abend des 14. Nisan gebraucht Lc 22, 7—15, wonach dann das Wort mit Präpositionen wie *πρό* Jo 13, 1 oder *μετά* eine genaue Zeitbestimmung ergibt. Cf Bd III[3.4], 664 ff. A 21. 25; Bd I[4], 691 A 45; IV[5.6], 498 ff. 531 f. 631 f. Daß das auch hier der Fall ist, zeigt auch v. 6. Dem Zeitpunkt, in welchem Agrippa seine Absicht auszuführen gedachte, ging unmittelbar eine Nacht voraus und diese wird durch *τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ* als eine vorher d. h. v. 4 bereits angegebene Zeit bezeichnet. Die Annahme, daß *τὸ πάσχα* v. 4 mit (*αἱ*) *ἡμέραι τ. ἀζ.* v. 3 gleichbedeutend sei, würde auch eine törichte, weil den Leser irreführende Variation des Ausdrucks ergeben, vor allem aber dem Zweck Agrippa's bei Vorführung des Pt widersprechen, möglichst öffentlich und feierlich vor allem Volk seinen Eifer in Bekämpfung der Christen zu bezeugen. Nach den 7 oder nach anderer Zählung 8 Tagen der Azyma oder des Pascha verlief sich die Menge der Festbesucher und schon am ersten Morgen darauf muß es in Stadt und Tempel sehr still geworden sein cf Lc 2, 43; Mt 26, 5; Bd I[4], 688.

[37]) v. 6 *προάγειν* *A* cf AG 17, 5; 25, 26, vielleicht auch für *B* zu bevorzugen vor *προαγαγεῖν* und *προσαγαγεῖν*, bildet den Gegensatz zu vorangehender Einschließung cf auch AG 16, 30; Jo 19, 4. Dagegen *ἀναγαγεῖν* v. 4 auf einen weithin sichtbaren Platz vor dem Gebäude hinaufstellen, cf unten zu v. 10.

völlig unzureichend gewesen sein. „Die Kohorte des Königs" bezeichnet also die ganze Truppe, welche zur Zeit der hohen Wallfahrtsfeste, zumal wenn der König selbst dort anwesend war, für die Ordnung in Jerus. zu sorgen hatte oder doch so beträchtliche Teile derselben, daß man so reden konnte, auch wenn andere Abteilungen derselben an anderen Plätzen der Stadt untergebracht waren [38]). Das Bauwerk, in welchem Pt untergebracht war, kann nicht wohl ein anderes gewesen sein, als der festungsartige, von mächtigen Türmen umgebene Palast, den Herodes I sich erbauet hatte, der später auch den römischen Prokuratoren wie dem Pilatus (Mt 27, 27; Mr 15, 16 und bei Jo 18, 28—19, 9 viermal genannt) als Prätorium diente und von dem ein Rest noch heute in dem sogenannten Davidsturm am Jaffator erhalten ist [39]).

In der Nacht, die nach der Absicht des Königs und der Erwartung des Volkes (v. 11) für Pt die letzte sein sollte, wird dieser durch einen Schlag oder Stich [40]) in der Seite aus dem Schlaf geweckt, zugleich aber in einen Zustand versetzt, den er auch noch bei seinem Austritt aus der Zelle eine Zeit lang für einen nur visionären, wahrscheinlich für ein Traumgesicht hielt (v. 9). Sowie er die Augen aufschlägt, sieht er (v. 7) in seinem Gewahrsam ein strahlendes Licht leuchten. Es geht aus von einer auf ihn zukommenden Gestalt, in der er einen Engel erkennt [41]). Das bloße Wort, womit dieser ihn anspricht, „Steh eilig auf", hat zur Folge, daß die beiden Ketten, womit je eine Hand an einen der Wächter gekettet war, sich loslösen und zur Erde fallen. Wie ein schlaftrunkenes Kind muß er dann weiter vom Engel aufgefordert werden, zuerst Gürtel und Sandalen anzulegen, dann auch den Mantel umzuhängen und dem Engel als Führer zu folgen (v. 8).

---

[38]) So jedenfalls in der Burg Antonia an der Nordwestecke des Tempelplatzes AG 21, 31—40; 22, 24. 30. Das überall mit dem Artikel versehene *ἡ σπεῖρα* (Mt 27, 27; Mr 15, 16; Jo 18, 3. 12; AG 21. 31) bezeichnet immer die zur Zeit in Jerus. vorhandene römische oder vom jüdischen König angeworbene Truppe. Selbstverständlich hatte Agrippa wie vor ihm Pilatus zu keiner Zeit das ganze übrige Land, insbesondere Cäsarea völlig von Truppen entblößt. Es gab auch dort ein von Herodes I erbautes und von den Prokuratoren bewohntes Praetorium AG 23, 35, und Agrippa war in der Lage, die phönicischen Seestädte mit Krieg zu überziehen AG 12, 20—22.

[39]) Cf in Kürze Schürer I^4, 388. 458.

[40]) v. 7 *Δ νύξας* (vom Lanzenstich mit gleichem Objekt Jo 19, 34, *κατενύγησαν τὴν καρδίαν* AG 2, 37 oben S. 127 A 2), *πατάξας B*.

[41]) Zu *ἐπέστη* cf Lc 2, 9; 24, 4; AG 23, 11 von überirdischen Erscheinungen, aber ebensogut von menschlichen Lc 2, 38; AG 4, 1, außer 3mal bei Pl im NT nur Lc 17mal. — Daß das Licht vom Engel ausstrahlt, sagt nur *Δ* (sy^3 lt^2) deutlich durch den Zusatz *ἀπ' αὐτοῦ* zu *ἔλαμψεν*. So hat es Raffael in der vatikanischen Stanza dell' Eliodoro herrlich gemalt, übrigens manches frei dichtend, indem er z. B. den Pt die eine Kette am rechten Fuß, die andere an der rechten Hand tragen läßt. — *οἴκημα* nur hier im NT, Ez 16, 24 *οἴκημα πορνικόν*, nicht üblich für Wohnhaus, sondern verschlossenes Zimmer (*conclave*), Gefangenenzelle s. Wettstein und die Lexika.

Noch immer nicht klar darüber, daß alles dies ein wirkliches Erlebnis sei (v. 9), folgt er dem ihm voranschreitenden Engel (v. 10) durch eine erste und eine zweite Wache, d. h. wahrscheinlich durch zwei mit Wachposten besetzte Türen, darauf aber durch ein eisernes Tor, welches den weitläufigen Komplex von Gebäuden mit der Stadt verband und gegen dieselbe abschloß. Daß dieses Tor sich dem Pt und dem Engel von selbst öffnete, während von dem Durchschreiten der beiden Türen innerhalb des Gebäudes nichts derartiges gesagt wird, erklärt sich wohl daraus, daß die Öffnung wie die Schließung eines aus schwerem Metall angefertigten Tores ganz andere Kräfte erforderte [42]) und daher viel wunderbarer war, als daß eine Türe im Innern der Kaserne anstandslos durchschritten wurde. Von diesem Tor führten nach *A* 7 Stufen zur Straße hinab, eine Angabe, die ebenso wie die vorangegangenen und die weiterfolgenden (besonders v. 28) beweist, daß die tatsächlichen Überschüsse von *A* nicht Randglossen eines späteren Scholiasten sind, sondern ebenso wie die abgekürzte Erzählung in *B* den Bericht eines Mannes wiedergeben, der mit den an sich gleichgiltigen Örtlichkeiten und Personen in Jerus. und der dortigen Gemeinde aus eigener Anschauung vertraut war d. h. des Lc, dessen Hand wir *A* und *B* verdanken (s. zu v. 12). Nachdem Pt in Begleitung des Engels auf der Straße, die sie betreten, eine Strecke weitergegangen ist, verschwindet der Engel und nun erst (*τότε A, καί B*) kommt Pt zu vollem Bewußtsein [43]) und damit zu der Gewißheit, die er im Selbstgespräch laut werden läßt, daß sein Begleiter ein von (Gott) dem Herrn zum Zweck seiner Errettung gesandter Engel war (v. 11). Dies bedenkend oder erwägend [44]) geht er weiter und „kommt zum Hause der Maria, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Marcus, wo viele versammelt waren und beteten" (v. 12). Schon v. 5 war gesagt, daß die ganze Gemeinde während der Tage und Nächte der Gefangenschaft des Pt anhaltend für ihn betete. Indem Lc dies zwar nicht wiederholt, aber doch daran erinnert, und zwar an dieser Stelle, nicht erst, nachdem er sehr umständlich erzählt hat, wie Pt in dieses

[42]) Z. B. zur Schließung des Nikanortors am Tempel (s. Excurs III), von dem Jos. bell. VI, 293 berichtet, daß es während der Nacht in unerklärlicher Weise geöffnet worden sei (*αὐτομάτως ἠνοιγμένη* cf AG 12, 10 *αὐτομάτη ἠνοίγη αὐτοῖς*), waren 20 Mann erforderlich.

[43]) v. 11 *ἐν ἑαυτῷ γενόμενος* opp. *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* Ap 1, 9 = *γενέσθαι ἐν ἐκστάσει* AG 22, 17 cf 10, 10; 11, 5; dies der medicinische Ausdruck Hobart p. 41.

[44]) Das hier wie 14, 6 fehlende Objekt zu *συνιδών* ergänzt sich leicht, dort aus dem Vordersatz, hier in der Form *τὸ γενόμενον* oder *τὸ γεγονός* aus *τὸ γινόμενον* v. 6 (cf v. 18 *τί ἄρα ὁ Πέτρος ἐγένετο*). Nach den zahlreichen Beispielen bei Wettstein scheint *συνιδεῖν* nicht eigentlich erkennen oder gar wahrnehmen zu bedeuten, sondern eher das beruhigende Ergebnis eines *ἐν ἑαυτῷ διαπορεῖν* 10, 17.

Haus Einlaß gefunden hat (v. 13—16), sagt er auch, daß dieser mit vollem Bewußtsein seine Schritte zu diesem Hause gelenkt hat, weil er wußte, daß er dort zwar nicht die ganze Gemeinde, aber doch eine ansehnliche Zahl von Gemeindegliedern versammelt finden werde. Für die Frage, woher er dies wissen konnte, ist von Bedeutung, daß es sich um die Passanacht handelt (s. vorhin S. 384 zu v. 3 f.), in welcher die gesetzestreuen Israeliten, wie wir aus der Passionsgeschichte wissen (cf auch 1 Kr 11, 23) im Anschluß an das Passamahl in ihren Wohnhäusern stundenlang vereinigt zu bleiben pflegten. Wenn es angesichts der feindseligen Haltung des Königs den Christen wahrscheinlich verwehrt war, ihre Passalämmer nach der gesetzlichen Vorschrift im Tempel schlachten zu lassen (s. S. 383), also auch ein jüdisches Passamahl zu halten, so konnten sie doch nicht unterlassen, das von Jesus bei Gelegenheit seines letzten Passamahles gestiftete und zu dauernder alljährlicher Feier im Anschluß an das Passamahl verordnete ntl. Bundesmahl zu halten (s. oben S. 137 ff.). Diese Feier konnte aber nach Lage der Dinge damals nicht die ganze Gemeinde in einem einzigen Hause feiern; denn auch das stattlichste Christenhaus, wie das Elternhaus des Marcus eines gewesen sein muß, konnte die Tausende nicht fassen. Daß Pt gerade dieses Haus aufsucht, mag unter anderem aus dem durch 1 Pt 5, 13 bezeugten innigen Verhältnis zwischen ihm und dem Sohn des Hauses erklärt werden. Es mag auch die Lage dieses Hauses in der Nähe der Stelle, wo der Engel den Pt verlassen hatte, mitbestimmend gewirkt haben. Es bleibt doch noch die Frage zu beantworten, warum in der Passanacht gerade in diesem Hause eine besonders große Zahl von Gemeindegliedern versammelt war, und woher Pt dies als gewiß voraussetzen konnte. Die Antwort ist aber bereits zu c. 1, 13 gegeben [45]). Darf als bewiesen gelten, daß der namenlose Jüngling, von dessen merkwürdigem Verhalten in der Passanacht des J. 30 unter den Evangelisten nur Marcus (14, 51 f.) berichtet, der Evangelist selbst ist, und daß derselbe ein Sohn des Hauses war, in welchem Jesus das letzte Passamahl mit seinen Jüngern hielt, so darf auch als gesichert gelten, daß in der Passanacht des J. 44 in dem schönen Speisesaale dieses Hauses eine besonders große Zahl von Männern und Frauen versammelt war, um zum Jahresgedächtnis der durch Christus gebrachten Erlösung das hl Abendmahl am Ort seiner Stiftung zu feiern, in demselben Obergemach, in welchem auch schon am Tage der Himmelfahrt um die vom Ölberg zurückgekehrten Ap. eine Versammlung von Frauen und Männern zum anhaltenden Gebet vereinigt war AG 1, 13 f. Bei aller Verworren-

[45]) Oben s. 43 f. cf auch Bd III[3.4], 667 über die genaue, aber auf die Beschreibung des Speisesaales u. dgl. Äußerlichkeiten beschränkte Aneignung der Erzählung des Mr durch Lc.

heit, allen Verwechselungen und Zudichtungen der örtlichen Überlieferung darf doch behauptet werden, daß eine bis um 135 auf dem Westhügel der Stadt, dem fälschlich sogenannten Zion gestandene kleine Kirche, an deren Stelle im 4. Jahrhundert eine große Basilika erbaut wurde, den Ort des Hauses bezeichnet. Der im J. 30 noch lebende und mit Jesus befreundete Hausherr (Lc 22, 11; Mr 14, 14; Mt 26, 18) muß inzwischen gestorben sein, da AG 12, 12 nur eine Maria als Hausbesitzerin genannt wird, welche er von den nicht wenigen im NT erwähnten Marien unterscheidet durch die Nennung ihres Sohnes mit dem althebräischen Namen Jochanan und dem lat. Beinamen Marcus (*Μᾶρκος*), mit welchem allein er in der heidnischen Christenheit genannt zu werden pflegte[46]. Dieser wird aber auch um seiner selbst willen hier zum ersten Mal in der AG genannt, denn bei Gelegenheit der Kollektenreise wurde er von seinem Vetter Barnabas (Kl 4, 10) und Saul nach Antiochien mitgenommen (AG 12, 25), um dort eine Zeit lang zu bleiben und von da an mit einer längeren Unterbrechung (13, 13—15, 37) im Dienst der Heidenmission tätig zu werden, zuerst als Gehilfe des Pl und des Barnabas (13, 5—13), dann des Barnabas allein (15, 39), später in der Umgebung des Pt (1 Pt 5, 13) und in der des Pl (Kl 4, 10; Phlm 24; 2 Tm 4, 11). Dem Antiochener Lc muß Mr schon von dessen Übersiedelung nach Antiochien im Sommer 44 an wohlbekannt gewesen sein, und an mannigfaltigen Berührungen mit ihm hat es dem Lc auch in der Folgezeit nicht gefehlt, wie die Briefe des Pl beweisen (s. A 46). Er gehörte für wichtige Stücke der Geschichte des Christentums, die Lc in seinem Werk darstellen wollte, zu den Autopten und Dienern des Wortes, deren Erzählungen er sorgfältig durchforscht hatte, ehe er selbst zur Feder griff (Lc 1, 3 f.), und nachdem dessen unvollendet gebliebenes Ev ihm in die Hand kam, hat er sich bei Abfassung des seinigen streckenweise nahezu wörtlich an dasselbe angeschlossen. Wie sollte ein Mann von dem offenen Blick des Lc für die Außenseite der ihm heiligen Geschichte es unterlassen haben, das für die Christen so ehrwürdige Haus in Jerus. zu besuchen, als er im J. 58 wenigstens eine Reihe von Tagen, wahrscheinlich aber einen viel größeren Teil der zwei Jahre bis zur Abfahrt des Pl von Cäsarea in Jerus. verweilte (AG 21, 15—27; 24, 27; 27, 1).

[46]) Mit dem Doppelnamen AG 12, 12. 25; 15, 37, nur Johannes AG 13, 5. 13, nur Marcus 15, 39 und bei Pl neben Lc Kl 4, 10. 14; Phlm 24; 2 Tm 4, 11. Auch in allen Traditionen über ihn als Evangelisten nur Marcus genannt. Ob seine Verwandtschaft mit Barnabas durch den Vater oder die Mutter des Mr vermittelt war, läßt sich nach dem Wort *ἀνεψιός* nicht entscheiden. Für ersteres spricht die alte Überlieferung, daß auch Mr wie Barn. ein Levit gewesen sei und sich an einem Finger verstümmelt habe, um nicht zum Tempeldienst herangezogen zu werden. Schon Hippol. refut. X. 30 nennt den Evangelisten Mr *Μ. ὁ κολοβοδάκτυλος*.

Daher stammt seine Vertrautheit mit den in AG 12 berührten Örtlichkeiten. Wenn man bedenkt, wie manche viel bedeutender in die Geschichte eingreifende Persönlichkeiten Lc in beiden Büchern namenlos auftreten läßt, so beweist allein schon der Name der naiven Magd im Elternhaus des Mr (12, 13) Rhode [47]), daß er dort heimisch geworden war.

Als Pt an der neben oder an dem großen Hoftor angebrachten kleineren Eingangstür anklopft, geht Rhode, die, wie es scheint, regelmäßig mit dem Pförtnerdienst beauftragte Magd (*παιδίσκη θυρωρός* Jo 18, 17) aus dem Hause durch den Hofraum zur Pforte und fragt, dem Brauch entsprechend durch die noch verschlossene Türe hindurch, wer der mitten in der Nacht Einlaß Begehrende sei. Da sie an der Antwort des Pt sofort dessen ihr wohlbekannte Stimme erkennt, gerät sie vor Freude dermaßen außer sich, daß sie, statt die Tür zu öffnen [48]), ins Innere des Hauses zurückeilt und den dort Versammelten meldet: Pt stehe vor dem Tor (v. 14). Mochte sie neben der überwältigenden Freude von der Furcht angefochten sein, daß sie doch vielleicht das Opfer einer Sinnentäuschung geworden sei, oder gar ein feindseliger Angriff durch trügerische Nachahmung der Stimme des Pt verhüllt sein sollte, so reizte sie doch andrerseits die schroffe Abweisung ihrer Meldung als Gerede einer Irrsinnigen zu der um so hartnäckigeren Behauptung, daß es sich so verhalte, wie sie gesagt habe, worauf unter den Anwesenden die Vermutung hingeworfen wird: vielleicht sei es sein Engel (v. 15) [49]). Sie sprechen damit nichts weniger aus als einen Glauben an die Erhörung ihrer

---

[47]) *Ῥόδη* ein alter, schon in der griech. Mythologie mehrfach vertretener Name, entweder fem. zu *ῥόδον* Rose cf unser Rosa, oder von *ῥοδῆ* Rosenstock s. auch Forsch IX, 278 zu v. 13. — St. *προσῆλθεν* ebendort haben ℵ (auch B von 2. Hand) lt² vg. wahrscheinlich sy$^{1.2}$ sah richtiger *προῆλθεν*, aus dem Inneren des Hofraums trat sie nach vorne an das auf die Straße hinausführende Hoftor. — *ὑπακοῦσαι* uspr. hinhören, daher vom Pförtner, der ein die Bitte um Einlaß ausdrückendes Anklopfen nicht überhört, sondern daraufhin zur Tür geht, nach dem Begehr fragt und, wenn er es unbedenklich findet, die Tür öffnet; ähnlich beim militärischen Appell die Antwort des Aufgerufenen, oder in der Liturgie das Respondiren der Gemeinde auf das Gebet des Liturgen s. z. B. meine Acta Joh. p. 220 l. 7. 9; sonst. ap. VIII, 13, 13. — Cf die Scene in dem hohepriesterlichen Palast Jo 18, 15—17.

[48]) v. 14 hinter *ἤνοιξεν* wäre das durch E (D hier unleserlich) und mehrere Versionen bezeugte *θύραν* sachlich passender als *πυλῶνα*, welches sich nach dem folgenden *πρὸ τοῦ πυλῶνος* leicht einschlich. Das große Tor blieb für gewöhnlich geschlossen, zumal mitten in der Nacht.

[49]) Nach D d sy¹ *τυχόν* vor *ὁ ἄγγελος* cf 1 Kr 16, 6. Die in *ὁ ἄγγελος αὐτοῦ* ausgedrückte Vorstellung scheint nicht die des Schutzengels zu sein, die auch in Mt 18, 10 nicht ausgesprochen ist cf Bd I⁴, 578f., sondern eher die einer vorübergehenden, dem abwesenden, vielleicht schon getöteten Pt täuschend ähnlichen Erscheinung. Die jüdischen, aber auch die heidnischen und die von beiden Seiten beeinflußten altkirchlichen Einzelvorstellungen — man denke z. B. an den Hirten des Hermas vgl. m. Buch über diesen S. 267. 270ff. — bieten ähnliches genug. Cf Wettstein zu AG 12, 15.

Gebete um die Errettung des Pt. Als sie auf das fortgesetzte Anklopfen des Pt ihm endlich die Tür öffneten und ihn leibhaftig vor sich stehen sahen, gerieten sie außer sich vor Staunen (v. 15). Sie werden dem lauten und mannigfaltigen Ausdruck gegeben haben, wie v. 17 zumal nach der deutlicheren Darstellung von *A*[50]) zeigt: „Er winkte ihnen mit der Hand, daß sie schweigen sollten, ging hinein und erzählte ihnen, wie der Herr ihn aus dem Gefängnis geführt hatte, und fügte nur noch den Auftrag hinzu: „Meldet dies dem Jk und den Brüdern" d. h. der ganzen übrigen Gemeinde. Mit diesem Abschiedswort verließ er das Haus des Mr und begab sich mitten in der Nacht an einen anderen Ort d. h. er floh von Jerus. hinweg. Wenn er ihnen einen bestimmten Ort angegeben oder gar den Auftrag gegeben hätte, auch dies dem Jakobus und der Gemeinde mitzuteilen, würde Lc das nicht verschwiegen haben. Daß aber auch Lc das Ziel seiner Reise ungenannt läßt, ist jedenfalls nicht als eine Vorsichtsmaßregel gegen eine Entdeckung und abermalige Verhaftung des Pt zu erklären. Denn als Lc schrieb, war Pt längst durch seinen Märtyrertod (Jo 21, 19) aller menschlichen Gewalttat entrückt. Das unbestimmte *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* erklärt sich nur aus der Absicht des Lc, in seinem 3. Buch die Geschichte des Pt wiederaufzunehmen. Daß aber Pt nur dem Jakobus und den Brüdern, nicht seinen Mitaposteln von seiner Befreiung Mitteilung machen läßt, setzt ebenso wie die Nichterwähnung der Ap. 11, 30 voraus, daß in diesem Augenblick, bald nach der Hinrichtung des Jakobus Zebedäi kein Ap. mehr in Jerus. vorhanden war und läßt vermuten, daß dieser Jakobus in Abwesenheit der Ap. das Oberhaupt der Ortsgemeinde von Jerus. und somit auch des dortigen Presbyteriums war. Hierauf ist jedoch erst zu 15, 13—23 und 21, 18 näher einzugehen.

Von den Ereignissen der Nacht zum anderen Morgen fortschreitend berichtet Lc v. 18—19, daß bei Tagesanbruch die mit der Bewachung des Pt beauftragten Soldaten in große Unruhe gerieten, da sie nicht zu sagen wußten, was aus Pt geworden sei, daß aber der König, nachdem er sich, wie es scheint, in eigener Person an Ort und Stelle nach dem Verbleibe des Gefangenen erkundigt und die Wächter verhört hatte, sie hinrichten ließ[51]). Im Unmut über die Vereitelung seines Planes wartete er, nach der

---

[50]) *κατασείειν τῇ χειρί* gebraucht im NT nur Lc hier und 13, 16; 19, 33 (*τὴν χεῖρα*); 21, 40, überall mit dem Zweck, eine große Menge zum Schweigen zu bringen. Daher meint *B* nichts anderes, als was *A* hinzufügt: *ἵνα σιγήσωσιν, εἰσῆλθεν καὶ διηγήσατο αὐτοῖς.*

[51]) *A ἀποκτανθῆναι* st. *ἀπαχθῆναι B.* Letzteres ohne jeden Zusatz (daher Lc 23, 26 = Mt 27, 21 *εἰς τὸ σταυρῶσαι* kaum vergleichbar) im Sinn von Hinrichtung sonst im NT und LXX unerhört, scheint wenig volkstümlich gewesen zu sein. Auch Philo c. Flacc. 10 extr. schreibt *ἀπαγόμενοι τὴν ἐπὶ θανάτῳ.*

Anknüpfung von v. 19 b zu schließen, den Ablauf der Festzeit nicht in Jerus. ab (cf dagegen Lc 2, 43; Jo 2, 23), sondern begab sich zu längerem Aufenthalt (*διέτριβεν*) nach Cäsarea. Ganz genau läßt sich die Dauer dieses Aufenthaltes und auch die Zeit des v. 20—23 berichteten Ereignisses nicht bestimmen [52]), es kann sich aber nur um die Zeit zwischen April und Juni des J. 44 handeln. Zu dieser Zeit stand Agrippa auf gespanntem Fuße mit den großen phönicischen Seestädten Tyrus und Sidon. Der Ausdruck *ἦν θυμομαχῶν* (v. 20) sagt nicht dentlich, ob es sich nur um eine gereizte Stimmung oder schon um eine tatsächliche unfreundliche Haltung des Königs oder auch zu Gewalttätigkeiten der beiderseitigen Zollbeamten und Grenzwachen gekommen war. Zu einem förmlichen Krieg mit dem König wären die Handelsstädte trotz ihrem Reichtum und ihrer großen Unabhängigkeit, welche ihnen die Römer unbeschadet einer gewissen Zugehörigkeit zur Provinz Syrien gelassen hatten, wohl nicht im Stande gewesen, und die Worte *ᾐτοῦντο εἰρήνην* nötigen nicht, an eine blutige Fehde zu denken. Zahlreiche Bürger oder städtische Beamte aus beiden Städten begaben sich nach Cäsarea, um den König zu einer freundlicheren Haltung gegen sie zu bewegen. Da als Grund dafür angegeben wird, daß das Gebiet beider Städte aus dem angrenzenden Herrschaftsgebiet des Agrippa sich nährte, so wird es sich hauptsächlich darum gehandelt haben, die Zufuhr von Getreide und Vieh aus Palästina, vielleicht auch die Ausfuhr von Handelsartikeln aus den phönicischen Hafenstädten nach Palästina zu erleichtern. Für diese Bemühungen gelang es ihnen an einem gewissen Blastus, dem obersten Kammerherrn des Königs, einen Fürsprecher zu gewinnen. Man kann sich denken, durch welche Mittel die reichen Handelsherren sich diese Unterstützung zu verschaffen gewußt haben. Daß sie auch beim König selbst ihren Zweck erreicht haben, läßt der Text *B* nur zwischen den Zeilen lesen. Aus *B* ist nicht zu erkennen, welcher Zusammenhang besteht zwischen der Bitte der Gesandten und der Rede, welche Agrippa, wie es scheint, an diese unter dem lauten Beifall der anwesenden Volksmenge an einem zu besonderem Zweck angesetzten Tage [53]) hielt. Nach Josephus

[52]) Nach Jos. ant. XIX, 343. 351 war das 3. Jahr seiner Regierung über ganz Palästina gerade vollendet, was, wenn der tatsächliche Regierungsantritt im Frühling 41 gemeint ist, die gleiche Zeit also die Passazeit des J. 44 ergibt s. oben S. 341 f. Die Festspiele, bei deren Gelegenheit Agrippa nach Josephus plötzlichen Todes starb, wurden zu Ehren eines Sieges und Triumphs des Kaisers veranstaltet, was sich nur auf die britannische Expedition beziehen kann, an welcher Claudius persönlich teilgenommen hatte. Im 6. Monat nach seinem Aufbruch von Rom kehrte Claudius nach Rom zurück und feierte seinen Triumph (Sueton, Claudius c. 17). Aber der Monat des J. 43, in welchem er abgereist war, ist nicht überliefert.

[53]) Zu *τακτῇ ἡμέρᾳ* cf 28, 23 *ταξάμενοι αὐτῷ ἡμέραν*. Der Ausdruck bei den späteren Historikern von Polybius an bis zu Procop. bell. goth.

(s. A 52) waren es von Agrippa zu Ehren des Triumphs, den Claudius über die Britten in Rom feierte, angestellte Festspiele, an deren zweitem Tage der König in Cäsarea eine glänzende Rede hielt, in folge deren die große Festversammlung in begeisterte Ausrufe ausbrach, durch die er geradezu vergöttert wurde. Erst durch *A* wird der Zusammenhang klar. Lc berichtet (v. 21), daß Agrippa an jenem Tage, dessen Veranlassung ihm gleichgiltig ist, mit königlichem Gewande angetan von einer Rednerbühne herab vor allem Volk eine Rede hielt, worin er unter anderem an die phönicischen Gesandten Worte richtete, deren Gegenstand man den in *A* folgenden Worten (v. 22) entnehmen kann: „Als aber das Volk ihm am Schluß der Rede zujauchzte, da er sich mit den Tyriern und Sidoniern versöhnt hatte, rufen sie (oder nach anderer LA „rief das Volk“) ihm zu: „Gottes, nicht eines Menschen Stimmen (sind das)“ [54]). Das darauf folgende Gottesurteil berichtet Lc mit den kurzen Worten (v. 23): „In demselben Augenblick aber schlug ihn ein Engel (Gottes) des Herrn zur Vergeltung dafür, daß er Gott nicht die Ehre gegeben, und von Würmern gefressen hauchte er seine Seele aus.“ Von einer Engelerscheinung ist hier nichts gesagt, die dem Agrippa oder der Volksmenge zu teil geworden sei. Es war die Deutung der Christen von Cäsarea, denen Lc diese Geschichte verdankt. Den Schluß aber der Episode macht Lc (v. 24), ähnlich wie bei den Erzählungen von den früheren Ver-

III, 2 ed. bonn. p. 288, 15 ziemlich häufig (s. Schweighäuser's Ind. unter *τακτός* und *τάττω* act. u. med., auch Wettstein z. St.) bezeichnet einen durch Verabredung oder Verfügung einer maßgebenden Auktorität oder auch durch festen Brauch für irgend welche Handlungen bestimmter Tag; es entspricht dem lat. *status dies.* von Plin. ad Traj. 97, 7 auf den Sonntag als den Tag des christlichen Gottesdienstes, ep. 9, 39, 1 auf ein Fest der Ceres angewandt.

[54]) *Ἀντιφωνήσαντος δὲ αὐτῷ τοῦ δήμου, καταλλαγέντι Τυρίοις καὶ Σιδωνίοις, ἐπιφωνοῦσιν* (äußerlich besser bezeugt *ὁ δὲ δῆμος ἐπεφώνει*) *αὐτῷ· θεοῦ φωναὶ* (v. l. *φωνὴ*) *καὶ οὐκ ἀνθρώπου* (ℵ* *ἀνθρώπων*). Der sonst dem Agrippa wohlgeneigte Josephus verschweigt nicht, daß allerlei gottlose, den König vergötternde Schmeicheleien, verschiedener Art laut geworden seien, welche er sich auch habe gefallen lassen, läßt ihn aber dann, als er sich von tödlicher Krankheit ergriffen fühlte, reumütige und gottergebene Worte an seine nähere Umgebung richten und zugleich einen stolzen Rückblick auf seine glänzende Regierung werfen. Aus dem unsichtbar gebliebenen Engel der christlichen Überlieferung macht Jos. eine auf einem Seil sitzende Eule, welche Agrippa als einen Boten (*ἄγγελος*) seines Todes erkennt. Diese Eule wird aber ungeschickter Weise durch *τὸν βουβῶνα* als eine bekannte Größe eingeführt, noch ehe im nächsten Satz ganz flüchtig und ungenau an eine weit zurückliegende Geschichte von einer anderen ominösen Eule (ant. XVIII, 195—202) erinnert wird. — Es ist hier nicht der Ort, die Gründe zu wiederholen oder auch zu vervollständigen, die mich zu der Annahme drängen (Forsch IX, 236 ff.), daß Josephus hier wie in bezug auf andere Tatsachen bei Abfassung seiner Archäologie, nicht seines jüdischen Krieges, durch Lesung der beiden Bücher des Lc und zwar, was die AG anbelangt, von deren Urausgabe beeinflußt ist cf oben S. 214—217: Bd III[3. 4], 750—754.

folgungen der Gemeinde (4, 23—31; 5, 41 f.; 8, 4 f.; 9, 31), mit den triumphirenden Worten: „Das Wort Gottes aber wuchs und vervielfältigte sich." Auch diesmal erreichte der Versuch, das zuerst von Jesus gepredigte Wort mit Gewalt zu unterdrücken nichts anderes, als eine Ausdehnung der evangelischen Predigt auf weitere Kreise, und es fehlte unter den Hörern desselben auch fernerhin nicht an edlen Herzen, in denen es hundertfältige Frucht trug cf Lc 8, 8. 15.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

